Islamistische Bewegungen: Marsch in die Institutionen?

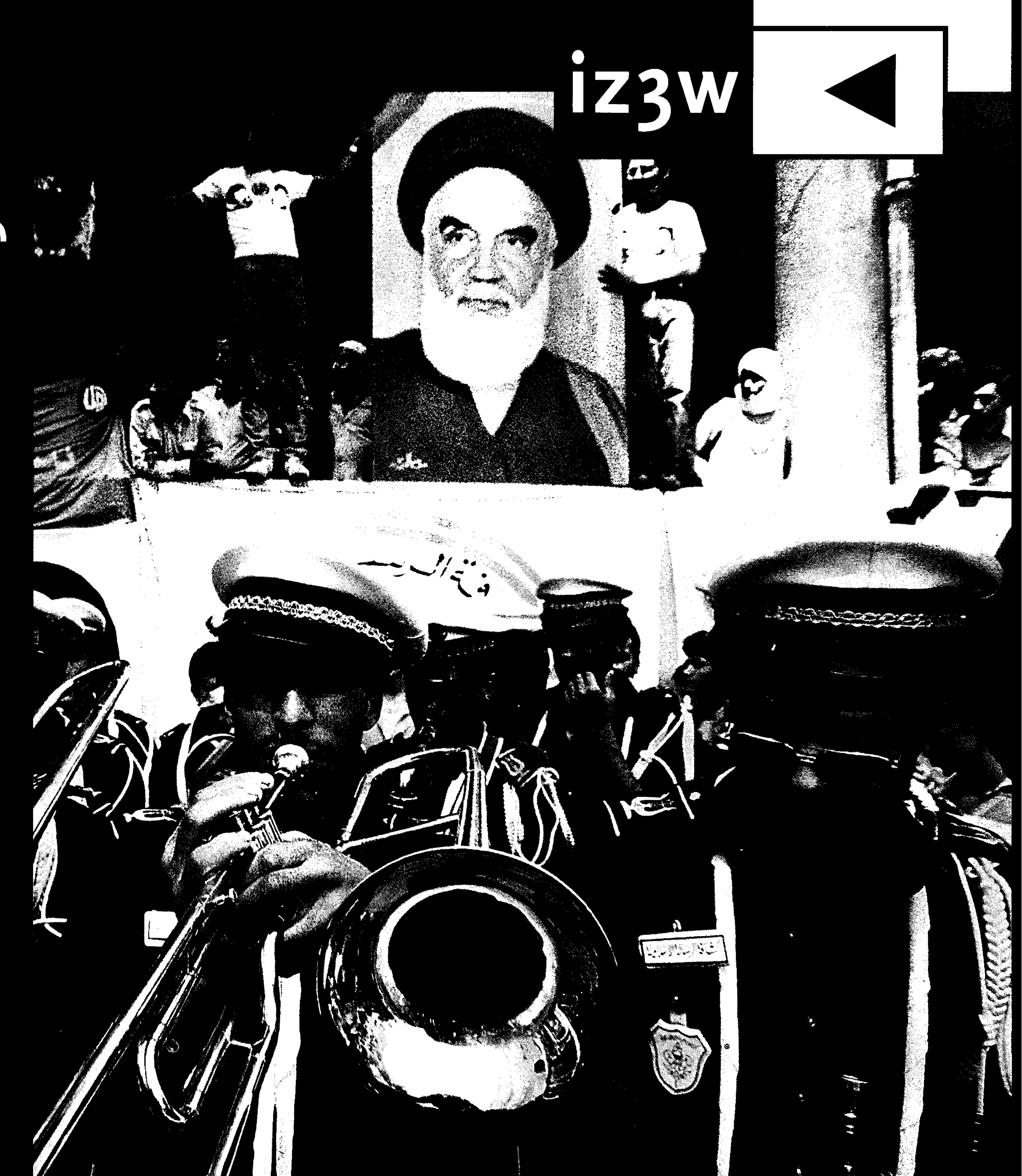
▶ Außerdem: ▶ Proteste gegen WTO ▶ China im Weltmarkt ▶ Solidarität ohne PKK ▶ Ethik im Kaffee ▶ Rassismus in der Talkshow ...

E 3477

Feb./März 2000
Ausgabe □ 243
Einzelheft
DM 8,–
Abonnement
DM 60,–

iz3w

▶ blätter des informationszentrums 3. welt





Titelfoto: G. Huber

In dieser Ausgabe

Am 8.1.2000 starb im Alter von 52 Jahren unser langjähriger Mitarbeiter

Gerhard Braun

Gerhard fand bereits Anfang der 70er Jahre seine politische Heimat bei der Aktion Dritte Welt e.V.. Durch sein großes Engagement im Verein und in der Redaktion wurde er zu einer der tragenden Stützen des iz3w.
Obwohl er sich Anfang der 90er Jahre aus der politischen Arbeit des iz3w zurückzog, konnten wir uns seiner Unterstützung sicher sein. Noch im Sommer 1999, als er schon sehr krank war, hat er uns geholfen, das Aboprogramm Jahr-2000-fähig zu machen.

Seine liebenswerte Art, seine Verlässlichkeit und Souveränität werden uns sehr fehlen. Wir haben ihm viel zu verdanken.

Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des iz3w

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

Acht Wochen sind kein Jahr(tausend)

Mehr als acht Wochen liegen zwischen dem Erscheinen dieses und des letzten Heftes. Mittenrein fiel auch noch die Zeitenwende. (Schon brechen wir damit unser im letzten Editorial gegebenes Versprechen, »millenniumfrei« zu bleiben...) Viele nahmen die neue Datumszahl zum Anlass, mit ebenso großer Begeisterung wie geringem Erkenntnisgewinn Jahrtausende Revue passieren zu lassen. Wir nutzen die Gelegenheit zu einer kleinen Rückschau auf immerhin 56 Tage, in denen auch Geschichte gemacht wurde.

Zunächst war da der WTO-Gipfel in Seattle. Historisch wird dieses Ereignis vielleicht deshalb, weil es den dort versammelten GegnerInnen neoliberaler Weltwirtschaftsordentlichkeit nach sehr langer Zeit und zur großen Überraschung aller Beteiligten und Unbeteiligten wieder einmal gelang, den ordnungsgemäßen Ablauf einer solchen Veranstaltung erheblich zu beeinträchtigen und Widersprüche anzumelden. Symbolisiert nun Seattle tatsächlich den wachsenden Elan einer »Globalisierung von unten«? Oder ist die Bewegung gar keine? Sind die Interessensgegensätze unter den WTO-GegnerInnen ähnlich groß wie diejenigen zwischen den WTO-Staaten? Konnten deren RepräsentantInnen womöglich die Proteste nutzen, um von ihren Streitigkeiten als eigentlicher Ursache für das Scheitern des Gipfels abzulenken? Diese Fragen werden zukünftige Rückblicke beantworten. Wir versuchen uns bereits nach gut acht Wochen mit einer Begutachtung (S. 4-9).

Schwerer stellt sich dies für den Krieg in Tschetschenien dar. Solche Konflikte konnten zu Zeiten des Kalten Krieges noch schubladenmäßig ins Weltbild geordnet werden. Das Problem mit Nationalitäten und Nationalismen wurden nicht nur in der SU, sondern auch in der guten alten Solidaritätsbewegung lange unter denTisch gekehrt. Jetzt kann man eigentlich nur noch »dagegen« sein – gegen den Krieg und gegen den aggressiven völkischen Nationalismus auf beiden Seiten. Nur war das schon im Kosovo-Krieg für viele kaum auszuhalten. Vielleicht aber liegt für Linke genau darin die Herausforderung: unter den herrschenden Bedingungen darauf zu beharren, sich eben nicht entscheiden zu wollen, keine Alternativen anbieten zu können und auf der Kritik der herrschenden Verhältnisse zu bestehen. Politikfähig ist das natürlich nicht. Außerdem ist es keine Erklärung dafür, dass vielen die Entwicklungen in Zentralasien mehr als 10 Jahre nach dem Zerfall der SU immer noch böhmische Dörfer sind. Das gilt auch für die **iz3w**. Nach einem Themenschwerpunkt (Nr.188/1993) vernachlässigten wir die Region. Wir versprechen für die Zukunft Besserung.

Zum dritten kommen wir doch noch auf den Jahreswechsel zu sprechen. Am ersten Januar trat in Deutschland ein erneuertes Staatsbürgerschaftsrecht in Kraft. Damit gilt das Allerselbstverständlichste, dass nämlich Leute, die hier geboren werden – wenn auch nur unter einigen Bedingungen, die ihre »nicht-deutschen« Eltern erfüllen müssen – zumindest formal die dementsprechenden Rechte erhalten können. Ansonsten erschweren die neuen Bestimmungen, wie etwa die geplanten Sprachpüfungen, die Aufnahme in den erlauchten Kreis der StaatsbürgerInnen noch. Empfänger von Arbeitslosen- oder Sozialhilfe bleiben draußen. Deutsch darf nämlich nur sein, wer Leistung bringt und der Mehrheitsgesellschaft nicht auf der Tasche liegt. Deutsches Wesen fließt nun nicht mehr in den Adern, sondern aus den Brieftaschen. Das klingt schauderhaft und ist es auch. Zumal jenes Prinzip erhalten bleibt, das das ach so universale Menschenrecht an die Zugehörigkeit des/der Einzelnen zu einem Staat bindet. Weltweit ist eben der Mensch ein Mensch nur als Bürger, als Untertan seines Staates. Auch macht ein Gesetz noch keinen »Paradigmenwechsel« – als ein solcher wurde es in den vergangenen Wochen gefeiert. MigrantInnen, ihre Kinder und Kindeskinder bleiben rassistischen wie kulturalistischen Zuschreibungen und Diskriminierungen ausgesetzt. So richtig integriert und so ganz deutsch sollen sie – Gesetz hin oder her – eben weiterhin nicht sein (S.38). Bei einigen der Ausgegrenzten trägt das dazu bei, dass sie erst recht nicht »deutsch« sein wollen. Und dagegen ist ja nun gar nichts einzuwenden.

Mit dieser Erklärung machen wir für heut' den Laden dicht und blicken wieder nach vorn: Feierabend. Acht Stunden sind ja auch kein Tag. Ein gutes Jahr wünscht

die redaktion

Folgen von Seattle: Wem nützt das Scheitern der WTO-Tagung?

Aufbruch des Südens?

von **Sabine Meyer**

► Mit den Demonstranten rückten in Seattle gleichzeitig die Anliegen der Entwicklungsländer vor die Objektive der TV-Kameras. Verhandlungen im stillen Kämmerlein, hinter dem Rücken der Staatsführungen der meisten Länder des Südens – von der Bevölkerung, die sie vertreten, einmal völlig abgesehen – diese »Green-Room-Diplomatie« wurde in Seattle unter öffentlichem Protest zu Grabe getragen. Es fehlte nicht viel, und die afrikanischen und latino-karibischen Länder hätten gar zum Boykott der Verhandlungen aufgerufen.

Zwischen den beiden großen Verhandlungsblöcken USA und EU hat das Ringen um ihre Gunst eingesetzt, nachdem im Protestklima der letzten Monate mehr und mehr deutlich wurde, dass weitere Vertragsabschlüsse ohne eine gewisse demokratische Beteiligung nicht zu machen seien. Immerhin klären sich nun die Fronten. Auf der einen Seite die EU, die mit ihren Agrarexportsubventionen Drittweltmärkte bedroht und mit ihrer abgeschotteten Landwirtschaft seit Jahren am Pranger steht. Auf der anderen Seite die Amerikaner, die die radikale Liberalisierung des Agrarmarktes auf ihre Fahnen geschrieben haben, aber ihrerseits bei der EU/Japan-Initiative für die völlige Marktöffnung für die ärmsten Länder nicht mitziehen wollen. Hier Amerikaner und Kanadier, die Agrarprodukte wie jedes andere Handelsgut betrachten, dort die EU und Japan, die auf die »multifunktionale Rolle der Landwirtschaft«, etwa bei der Landschaftspflege, pochen.

Eine eher beiläufige Bemerkung des stellvertretenden WTO-Direktors Mendoza schlug wie eine Bombe ein: Es hätte nichts mit WTO-Regeln zu tun, betonte er, wenn die EU beabsichtige, ihre bisherigen Präferenzabkommen zu den AKP-Ländern (Afrika-Karibik-Pazifik) in Freihandelsabkommen umzuwandeln. Ausnahmegenehmigungen würde die WTO auf Antrag sicherlich auch weiterhin gewähren. Seit Jahren hatte die EU eben diese WTO-Regeln vorgeschoben, um den Widerstand der AKP-Länder gegen eine neoliberale Umkrempelung ihrer Kooperationsverträge zu brechen. Als am 9. Dezember die Lomé-Ministertagung zur Aushandlung des nächsten zehnjährigen Abkommens mit ihren 70 Ex-Kolonien (Lomé V) zu Ende ging, konstatierten die meisten Kommentatoren einen »Seattle-Effekt«. Die Fakten sprechen eine andere Sprache: Zwar ist die EU von ihrem Anspruch abgerückt, allen Ländern, die nicht zur Gruppe der 'Least Developed Countries' (LLDCs) gehören, innerhalb der nächsten zehn Jahre regionale Freihandelsabkommen aufzuzwingen. Den Ländern soll eine gewisse Wahlfreiheit bleiben. Die Peinlichkeit von Seattle mag die EU-Verhandlungsführer etwas nachgiebiger gestimmt haben bei der Ausgestaltung ihrer Fristvorstellungen. Geplant ist eine 8-jährige Vorbereitungszeit (mit Antrag auf Ausnahmegenehmigung – »Waiver« – bei der WTO) und anschließender 12-jähriger Umsetzungsphase.

In ihrer Grundorientierung allerdings ist die EU keinen Schritt von der Ziellinie abgewichen. Forderungen nach einem verbesserten Marktzugang für AKP-Länder oder ein attraktiveres Allgemeines Präferenz-System für alle Entwicklungsländer statt Freihandel stoßen auf taube Ohren. Die »aktive Einbeziehung der Entwicklungsländer« bei künftigen WTO-Verhandlungen tragen seit Seattle US-Amerikaner wie Europäer auf den Lippen. Wirklich auf den Stühlen Platz nehmen werden diese Länder aber erst, wenn sie anfangen, sich im 135-Staaten-Club ihrer numerischen Stärke zu bedienen.

► **Sabine Meyer** ist Referentin für internationale Fragen bei der grünen Fraktion im Europaparlament.

Zivile Gemeinde

von **Stephan Günther**

► Das vorläufige Scheitern der großspurig als Millennium-Round angekündigten 9. Verhandlungsrunde der Welthandelsorganisation WTO in Seattle wird von den Nichtregierungsorganisationen (NGOs) als großer Erfolg gefeiert. Dabei hatten sie im Vorfeld sehr detaillierte Reformpakete geschnürt, die nun mit dem Misserfolg der Verhandlungsrunde ebenfalls unter die runden Tische fallen: »Wir schlagen daher vor«, war etwa in einem Positionspapier des Forum Umwelt & Entwicklung durchaus reformorientiert zu lesen, »eine Erweiterung von Art. III GATT mit dem Ziel zu prüfen, PPM-bezogene Grenzausgleichsabgaben zum Schutz der internationalen Umwelt zu ermöglichen. Ähnlich wäre eine Erweiterung von Art. XX GATT zu prüfen, um unter klar definierten Bedingungen auch unilaterale Handelsrestriktionen und -präferenzen zuzulassen.« Die Vermutung liegt nahe, dass der Erfolg der Straße – der massive Protest gegen die Aufnahme der Verhandlungen – erst nachträglich von vielen NGOs zum Ziel erklärt wurde.

Die unterschiedlichen, sich teilweise widersprechenden Zielsetzungen der widerständigen Gruppen werden nun als vielfältiges Protestspektrum dargestellt. »Die Forderungen der internationalen NRO reichten von Abschaffung der WTO über konkrete politische Änderungs- und Verbesserungsvorschläge für das WTO-Regelwerk.« (Forum Umwelt & Entwicklung, Rundbrief 4/99). Dass eine Abschaffung jede Verbesserung überflüssig macht, fällt bei dieser Analyse kaum ins Gewicht. Stattdessen sind die NGOs im Siegestaumel: »Nach dem Ende des Multilateralen Investitionsabkommens (MAI) ist dies nun bereits der zweite Sieg der Zivilgesellschaft über die Liberalisierungs-Apologeten, wenn man die Erlassjahrkampagne mitzählt, sogar der dritte. Allmählich kommt Schwung in das politische Leben, die Bürger erobern sich ihre Entscheidungsräume auch bei Globalisierungsfragen zunehmend zurück.«

Wären die NGO-Reformvorschläge umgesetzt worden, hätte dies wahrscheinlich ebenso als Erfolg verbucht werden können. Reform oder Verhinderung von Reformen – beides wird schöngeredet. Immerhin gibt es auch nachdenklichere Stimmen: »Mit Seattle könnte die politische und kulturelle Hegemonie der Globalisierungskritiker wieder an die Basisbewegungen übergehen«, so Peter Wahl von WEED, »statt Single-issue-Orientierung und Expertentum geht der Trend zu einer umfassenderen Gesellschaftskritik.« Schön wär's!

► **Stephan Günther** ist Mitarbeiter im **iz3w**.



Foto: A. Pisacreta/ROPI

Die Mauer muss weg

Chinas Beitritt zur WTO öffnet Märkte und schließt Betriebe

von **Hubert Zick**

Die millennium round der Welthandelsorganisation ist zwar vorläufig gescheitert, der Beitritt Chinas zur WTO dagegen steht kurz vor dem Abschluss. Nach mehr als zehnjährigen Verhandlungen einigte sich China jedenfalls bereits mit den USA über die Bedingungen für eine Mitgliedschaft des bevölkerungsreichsten Staates. Doch die Folgen für die Volksrepublik werden beträchtlich sein: Vor allem die bevorstehende Entlassung von bis zu 70 Millionen IndustriearbeiterInnen nach der Privatisierung von Staatsbetrieben könnte das chinesische Regime ins Mark treffen.

► Symbolträchtiger geht es nicht: Gleichsam als Schlussstein des Gebäudes der »Neuen Weltordnung«, gerade noch rechtzeitig zur Jahrtausendwende, wurde der Abschluss der Verhandlungen zwischen China und den USA über den Beitritt der Volksrepublik zur Welthandelsorganisation (WTO) gemeldet. Damit gibt es – von Russland und Saudi-Arabien abgesehen – keine nennenswerten weißen Flecken mehr auf der Weltkarte des Freihandels, der Doktrin, welcher sich alle Mitgliedsstaaten der WTO verschrieben haben.

Die Prozedur bis zur offiziellen Aufnahme in die WTO, welche noch in der ersten Jahreshälfte 2000 erwartet wird, gilt nur noch als Formsache. Überraschend kam die Einigung zwischen den Regierungen der USA und der Volksrepublik – eine entscheidende Voraussetzung für den Beitritt Chinas zur WTO – nicht. Der gegenseitige Verflechtungsgrad der beiden Volkswirtschaften hat den Preis eines Rückfalls in den Protektionismus zu hoch getrieben, als dass ein Abbruch der Verhandlungen ernsthaft zur Debatte gestanden hätte. Ebenso gilt als ausgemacht, dass langfristig gesehen die Öffnung der Märkte für beide Seiten vorteilhaft sein wird – gesetzt, dass auch in China zur Marktwirtschaft keine Alternative zur Wahl steht, was innerhalb der politischen Führung der Volksrepublik längst unstrittig ist.

Abkommen voller Lasten

► Bleiben noch zwei Fragen zu beantworten: Warum hatten es die beiden Regierungen gerade jetzt so eilig, noch vor Beginn der millennium round der WTO in Seattle zu einer Einigung zu gelangen, wo doch die wichtigen politischen Weichenstellungen schon fast drei Jahre zurückliegen, ohne dass die WTO-Beitrittsverhandlungen groß vom Fleck gekommen wären? Und als zweites: Wie kommt es, dass die Volksrepublik, sonst bei Wirtschaftsverhandlungen so geschickt, die westlichen Staaten gegeneinander auszuspielen, ein Abkommen unterzeichnet, das kurzfristig alle Lasten allein der chinesischen Seite aufbürdet, während die Amerikaner ihre Zustimmung, die sie so gut wie nichts kostete, noch als großzügige Geste erscheinen lassen konnten?

Warum gerade jetzt? – Dies erklärt sich aus dem Zusammentreffen der immer noch nicht ausgestandenen Krise im ost- und südostasiatischen Raum mit der nicht enden wollenden Hochkonjunktur in Nordamerika. Das 1998 auf 58 Milliarden Dollar angewachsene Handelsbilanzdefizit allein gegenüber China zwingt die US-Regierung zum Handeln, auch wenn das chronische Ungleichgewicht im Warenhandel auf Grund der Weltgeldfunktion des US-Dollar noch nicht zu einem Abwertungsdruck auf diesen geführt hat. Dazu kommt, dass das alljährliche Ritual anläßlich der Verlängerung des Meistbegünstigungsstatus für China, bei

dem die berufsmäßigen Kommunistenfresser im Kongreß ihren großen Auftritt haben, den Vereinigten Staaten mehr geschadet als genutzt hat: Verweigert wurden die Normal Trade Relations seit 1980 nie (auch wenn in den Jahren nach 1989 Wirtschaftssanktionen verhängt wurden), es wurde aber viel außenpolitisches Porzellan zerschlagen, etliche Großaufträge gingen deswegen an die europäische oder japanische Konkurrenz. Zumal der marktwirtschaftliche Reformkurs in der KPCh sowieso seit Jahren unumstritten ist und die Repression – der liu-si shijian (das Tiananmen-Massaker am 4. Juni 1989) inklusive – in der Geschäftswelt längst als conditio sine qua non der geschätzten Standortvorteile der Volksrepublik, allem voran die konkurrenzlos niedrigen Löhne, hingenommen wird. Der Rest – ob Menschenrechte oder Sozialismus genannt – ist auf beiden Seiten den Sonntagsreden vorbehalten.


Güter dürfen durch Foto: U. Moschner / version

China hatte als Folge der Asienkrise deutlich niedrigere Wachstumsraten der eigenen Wirtschaft hinzunehmen; am alarmierendsten ist aber der Einbruch der ausländischen Direktinvestitionen, welche inzwischen 15% der gesamten Investitionen ausmachen und aus inländischen Quellen nicht zu ersetzen sind: Von Januar bis Oktober 1999 gingen die tatsächlichen Zuflüsse gegenüber dem entsprechenden Vorjahreszeitraum um 11%, die Genehmigungen sogar um 21% zurück. Da immer noch mehr als die Hälfte der Direktinvestitionen aus den kränkelnden »Tigerstaaten« stammen, ist hier eine Trendwende nicht in Sicht. Kapital aus nichtasiatischen Ländern ist aber nur dann ins Land zu locken, wenn Profite auch ohne die bisher obligaten guanxi (Beziehungen) zur Verwaltung zu erzielen sind – an einer Öffnung der Finanzmärkte und weiteren institutionellen Reformen kommt die Volksrepublik nicht mehr vorbei. Auch ohne diese konjunkturellen Faktoren werden sich bei den Auslandsinvestitionen die Gewichte verschieben: weg von der bisher dominierenden Form der Verlagerung arbeitsintensiver Produktion aus den Nachbarstaaten hin zu Finanzdienstleistungen und Portfolioinvestitionen. Diese stagnieren seit Jahren bei einem Anteil von unter einem Prozent am Bruttoinlandsprodukt (BIP). AusländerInnen können an den beiden Börsen in Shanghai und Shenzhen nur eine beschränkte Anzahl B-Aktien erwerben.

Schwieriger zu beantworten ist die Frage, ob die Chinesen nicht unter Ausnutzung ihrer momentanen konjunkturellen Schwierigkeiten über den Tisch gezogen wurden. Denn das Abkommen zwingt die Volksrepublik zu folgenschweren Konzessionen: Erstens werden die durchschnittlichen Einfuhrzölle Chinas für Industriegüter von 25% (1997) auf 9,4% (2004) gesenkt, bei Automobilen von heute 80-100% auf 25% im Jahre 2006. Zweitens senkt China bis Januar 2004 seine Zölle in der Landwirtschaft von durchschnittlich 31,5% auf 14,5%. Drittens verpflichtet sich das WTO-Neumitglied zur Abschaffung seiner Exportsubventionen. Und viertens schließlich öffnet die Volksrepublik den Markt für amerikanische Anbieter in den Bereichen Banken und Versicherungen, Telekommunikation und Internet-Dienstleistungen.

Streit um Wortlaut

▶ Die so gut wie einzige Gegenleistung, die Abschaffung der US-Importquoten für Textilien bis zum Jahre 2005, trifft keine Industriezweige in den USA selbst, sondern die bisherigen Hauptimporteure aus Lateinamerika und Südostasien. Der Verzicht auf ein wirtschaftliches Druckmittel, das wohl nie eines war – bei den bisherigen Sanktionen zogen die Europäer nur halbherzig, die für China wichtigeren asiatischen Staaten nie mit – wiegt dies alles nicht auf. Dass die USA aus einer Position der Stärke heraus verhandelten und das Verhandlungsergebnis der chinesischen Seite überhaupt nicht schmeckt, illustrieren die Querelen um die Auslegung des Vertragswerkes, die schon kurz nach der Verkündung der Einigung losbrachen. Die Details des Abkommens sind noch nicht veröffentlicht, doch schon kritisieren chinesische Offizielle, die amerikanischen Publikationen entsprächen nicht dem Wortlaut der Verhandlungsprotokolle. Dabei geht es um sensible Bereiche wie die staatliche Kontrolle von Informationstechnologien und die nach US-Quellen für das Jahr 2005 zugesagte völlige Gleichberechtigung ausländischer Banken auch beim retail banking, dem lokalen Endkundengeschäft.

»Unpolitische« soziale Unruhen

▶ In der Tat könnten die unmittelbaren Auswirkungen des WTO-Beitritts das chinesische Regime ins Mark treffen. Unaufschiebbar wird nun die seit 1984 auf der Agenda der KPCh stehende »Reform der Staatsbetriebe«, sprich Privatisierungen und Massenentlassungen in großem Stil im Kernbereich der industriellen Infrastruktur des Landes. Hinter hohen Zollmauern geschützt, durch direkte Subventionierung und »politische« Kreditvergabe alimentiert, konnten die staatlichen Industriebetriebe, wo zwei Drittel der gesamten Industriebeschäftigten nur ein Drittel der Produktion beisteuern, sich vor wirklich einschneidenden Schritten sicher wähnen. 60 bis 70 Millionen »eigentlich« überflüssige IndustriearbeiterInnen zu entlassen, die im Gegensatz zu dem Hundertmillionenheer der auf dem Land Herausrationalisierten räumlich hochkonzentriert, ohne das soziale Netz der verbliebenen ländlichen Naturalwirtschaft und ohne Ausweichmöglichkeit in andere Sektoren sind, war für die Regierung bisher ein zu heißes Eisen, drohte sie doch der politisch zuverlässigsten Stütze in einer dem Staatssozialismus längst entfremdeten Gesellschaft verlustig zu gehen. Zwar zwang die pure fiskalische Not die Regierung seit 1997 zu einer Beschleunigung der Industriereform, doch die martialischen Ankündigungen Jiang Zemins auf dem 15. Parteitag der KPCh 1997 waren schon fast wieder in Vergessenheit geraten. Soziale Unruhen unter der Industriearbeiterschaft und städtischen Arbeitslosen waren schon bisher verbreitet, aber voneinander isoliert und »unpolitisch«. Für die Stabilität des Systems war dies kein Problem; je nach Stärke des Drucks konnten die Behörden mittels Repression oder Zugeständnissen gefährliche Kettenreaktionen abwenden. Wenn letztere wegen der WTO-Regeln nicht mehr ohne weiteres gewährt werden können, ganze Industrieregionen vor dem Nichts stehen und sich zudem unter den verbliebenen Resten der intellektuellen Opposition, wegen ihres überwiegend wirtschaftsliberalen Kurses bisher für die ArbeiterInnen als Bündnispartner uninteressant, eine Umorientierung zuguns-

ten einer Annäherung an die sozialen Kämpfe abzeichnet, kann sich das sehr schnell ändern.

Verschärfen wird sich die Massenerwerbslosigkeit durch den gleichzeitigen Rationalisierungsdruck auf die Landwirtschaft, der Bereich, von dem sich die USA mangels konkurrenzfähiger Exportindustrien den größten Zuwachs an Warenexporten versprechen. Zwar werden das Bevölkerungswachstum und die Verknappung von Ackerland sowieso zu einer Erhöhung der Importnachfrage beitragen, doch hier wird es auch einen direkten Verdrängungswettbewerb geben. (Im Gegensatz zur Industrie, wo die USA eher befürchten, China werde wie Japan in den 60er und 70der Jahren den amerikanischen Markt mit durch einen abgeschotteten Inlandsmarkt subventionierten Industrieexporten überschwemmen. Bezeichnend ist, dass beispielsweise VW, Nummer eins der chinesischen Automobilindustrie, die Regierung der Volksrepublik zu einer harten Haltung bei den Industriegüterzöllen gedrängt hat.)

Kleiner Rest Sozialismus

► Als noch bedrohlicher dürfte von der chinesischen Führung die Deregulierung des inneren Kredit- und Kapitalmarktes wahrgenommen werden. Hier wird direkt die nationalstaatliche Souveränität ausgehebelt, der kleine Rest Sozialismus, den sich die Regierung hier nach der Abschaffung der imperativen Produktionsplanung mit den klassischen Mitteln keynesianischer Globalsteuerung und Industriepolitik noch leisten konnte, wird bald hinfällig werden. Die Asienkrise hat gerade drastisch vor Augen geführt, dass ausländisches Kapital, zumal wenn es sich auf Portfolioinvestitionen konzentriert, schneller noch als angelockt wieder abgezogen werden kann. Und mit der Öffnung der Märkte für Telekommunikation und Informationstechnologien hat auch dem ideologischen Monopol der Partei das letzte Stündlein geschlagen. Wenn auch zur Lächerlichkeit ausgehöhlt, zählt die Funktion der moralischen Ausrichtung der Gesellschaft seit altersher zu den unumstrittenen Aufgaben der Zentralgewalt, unter welchen Vorzeichen auch immer. Unter den »metakonfuzianischen« Gesellschaften Ost- und Südostasiens hat nur Taiwan, eine kleine Weltmarktgewinner-Insel, den Verzicht auf ein ideologisches Monopol der Zentrale gewagt.

Ausländisches Kapital kann schneller noch als angelockt wieder abgezogen werden

Demgegenüber sind die potentiellen Vorteile der WTO-Mitgliedschaft – von Behebung des kurzfristigen Kapitalmangels abgesehen – eher langfristiger Natur und sehr viel weniger direkt spürbar. Mit einem Anteil des Außenhandels am BIP von 34% (1998) ist China – wegen seines noch unterentwickelten Binnenmarktes – sehr viel stärker »globalisiert« als andere bevölkerungsreiche Länder, viel mehr als die industriell binnenmarktorientierten USA. Deshalb hat China ein vitales Interesse an stabilen Verhältnissen und verlässlichen Regeln im Außenhandel. Auch wenn Prognosen von einer zukünftigen »Welthandelsmacht China« mit vielen Fragezeichen behaftet sind, wird mit zunehmender Konkurrenzfähigkeit der chinesischen Industrie auch technologisch anspruchsvolleren Branchen in den Industrieländern der Ruf nach Protektionismus lauter werden. Dem will die chinesische Führung, der allgemein die Fähigkeit zum Denken in langen Zeiträumen nachgesagt wird, rechtzeitig vorbauen und sich Einfluss auf die Gestaltung der Welthandelsordnung verschaffen.

Fest steht: Elf Jahre, nachdem der globale Kapitalismus auf politischem Gebiet aller Systemkonkurrenz verlustig gegangen war, ist auch auf wirtschaftlichem Gebiet die one world des Neoliberalismus durchgesetzt. Letzte kraftlose Rückzugsgefechte des »geschlossenen Handelsstaates« gegen diese Tendenz haben nur zur Verdeutlichung der Machtverhältnisse beigetragen – wie etwa der kurze Flirt einer russisch-chinesischen »strategischen Partnerschaft« Mitte der neunziger Jahre, damals von manchen als Bildung eines kontinentalen Blocks halluziniert, der als Kristallisationskern einer Koalition der prospektiven Globalisierungsverlierer fungieren könnte. Auch wenn seit der noch lange nicht ausgestandenen Asienkrise 1997 das allgemeine Unbehagen über die Zerstörungskraft des entfesselten Marktes seine eigenen Protagonisten erreicht hat, kann nichts darüber hinwegtäuschen, dass auf absehbare Zeit eine Opposition gegen den Totalitarismus des Weltmarktes, trete sie nun im Namen des Nationalstaates, der »Zivilgesellschaft« oder eines »Internationalismus von unten« an, zur Hilflosigkeit verurteilt ist.

► **Hubert Zick** ist Politologe und schreibt zu Ökonomie und Politik Chinas.

China und die WTO

► Die Volksrepublik China bemüht sich seit 13 Jahren um eine Aufnahme in die WTO. Standen nach dem Tiananmen-Massaker 1989 noch prinzipielle politische Gegensätze einem zügigen Beitritt entgegen, so wird seit Mitte der neunziger Jahre nur mehr um Details und Übergangsfristen bei der Marktöffnung einzelner Branchen gefeilscht.

Ausdrückliches Ziel der Welthandelsorganisation ist die Beförderung des freien Handels mit Waren und Dienstleistungen aller Art einschließlich des freien Kapitalverkehrs. Die Mitgliedsstaaten räumen einander bedingungslos und permanent die Meistbegünstigungsklausel im Handel ein, diskriminierende Zölle und Handelsbeschränkungen sind unzulässig. Anders als der Name suggeriert, ist die Meistbegünstigungsklausel – auch für China – der Normalfall, der Handelssanktionen im Einzelfall gegenüber Nicht-WTO-Mitgliedern (z:B. Iran, Irak, Libyen) nicht ausschließt. Im Mai 1999 verwehrten die USA nur sechs Staaten den inzwischen normal trade relations genannten Handelsstatus, 31 Länder genießen über den NTR-Status hinausgehende Vorteile.

Neue Mitgliedsstaaten können nur mit Zustimmung aller Mitglieder aufgenommen werden. Das Regelwerk greift mehr als das anderer internationaler Organisationen in die nationale Gesetzgebungskompetenz ein. Dazu gehört die Unterwerfung unter die Schiedsgerichtsbarkeit der WTO. Andererseits gibt es in der WTO weder ein Vetorecht einzelner Staaten noch ein nach Wirtschaftskraft gewichtetes Stimmrecht wie bei IWF und Weltbank. Aus diesem Grund ziehen viele Entwicklungsländer Abkommen im Rahmen der WTO anderen internationalen Organisationen vor.

Was tun, wie solidarisch sein?...

► In unserer Reihe ´Soziale Bewegungen´ beschäftigen wir uns mit aktuellen sozialen Kämpfen in Nord und Süd – von Landlosen- bis zu Befreiungsbewegungen – und der Frage nach den Möglichkeiten von Solidarität mit diesen. Zunächst kreisten unsere Beiträge um die Widersprüchlichkeit einer Solidarität mit Bewegungen, deren emanzipatorischer Gehalt oft zweifelhaft erscheint (iz3w 240 u. 241). Im letzten Heft beschäftigte sich Sabine Skubsch mit der Haltung hiesiger anti-nationaler Gruppen zur PKK, die dieser u.a. Nationalismus und Führerkult vorwerfen, wohinter nicht zuletzt die soziale Frage zurücktrete. Skubsch plädierte demgegenüber dafür, die Schritte in Richtung eines sozialen Wandels, wie sie in der kurdischen Gesellschaft sehr wohl erfolgt seien, in den Blick zu nehmen, auch wenn der hiesigen Linken die PKK und der Nationalismus nicht passe. Die »perfekten« Unterdrückten gebe es nicht. Die anti-nationale Kritik ginge an den Betroffenen vorbei und zwinge diesen in schlechter Tradition ihre eigenen metropolitanen Konzepte auf. Darauf antwortet in dieser Ausgabe die anti-nationale ´gruppe demontage´ (S.10-11). Zuvor jedoch ein Beitrag zur PGA (Peoples Global Action), einem Zusammenschluss von internationalen Gruppen, Initiativen und Bewegungen gegen den Neoliberalismus, der in Köln und zuletzt beim WTO-Gipfel in Seattle von sich Reden machte.

Globales Netz lokaler Kämpfe

Das Netzwerk »Peoples' Global Action«

von **Rike Müller**

► »Wir haben gewonnen!«, ließen Anti-WTO-AktivistInnen nach Seattle verlauten. Im Vorfeld der Konferenz der Welthandelsorganisation (WTO) hatte sich ein breites Bündnis gegen eine neue Verhandlungsrunde der WTO zusammengeschlossen. Und die geplante Millenniumrunde ist gescheitert. Sie begann mit fünfeinhalb Stunden Verspätung, sämtliche Zufahrtsstraßen wurden von AktivistInnen blockiert, so dass die Eröffnungsfeier schließlich abgesagt werden musste. In Seattle wurde der Ausnahmezustand erklärt, die Nationalgarde herbeigerufen und eine Ausgangssperre verhängt. Mit viel Tränengas, Gummigeschossen und Pfeffersprays ging die Polizei gegen die AktivistInnen vor, über 800 wurden verhaftet.

Klare Konfrontation

► Selbstverständlich kam die Millenniumrunde nicht nur aufgrund von Protesten zu Fall, sondern auch durch Widersprüche zwischen den USA und der EU – ähnlich wie beim Scheitern des Multilateralen Abkommens über Investitionen (MAI). Dennoch sollte die Dynamik nicht unterschätzt werden, die in Gang gesetzt wird, wenn sich eine größere Anzahl von Menschen mit Welthandelsstrukturen und den Folgen von Deregulierung auseinandersetzt und einen Bezug zwischen weltwirtschaftlichen Vorgängen und ihrem eigenen Alltag herstellt. Die Kampagne gegen die WTO kommt beinahe einer Alphabetisierung zu ökonomischen Zusammenhängen gleich: Beispielsweise zogen zwei Karawanen quer durch die USA und Kanada nach Seattle und informierten unterwegs mit teach-ins und Broschüren.

Am 30. November 1999 wurde nicht nur in Seattle gegen die WTO protestiert. Auf den Philippinen, in Australien, in Pakistan, Indien, Argentinien, Brasilien, Kanada, in den USA, in Israel, in der Tschechischen Republik sowie zahlreichen westeuropäischen Ländern gingen Menschen auf die Straße. Das Netzwerk »Peoples' Global Action« (PGA) wurde erst im Februar 1998 gegründet und hat bereits sehr viel in Bewegung gesetzt. Fast unmerklich, denn viele derjenigen, die zu den globalen Aktionstagen auf die Straße gehen, haben von PGA noch nie gehört. Die weltweite Aktion gegen den »Frei«handel und die WTO versteht sich nicht als Organisation mit Mitgliedschaft, sondern als losen Zusammenschluß bereits bestehender Basisbewegungen. Es ist ein Netzwerk für Kommunikation, für den Austausch verschiedener Erfahrungen und zur Koordinierung von Aktionen. Die Basisbewegungen der »Peoples' Global Action« haben sich auf vier Prinzipien geeinigt: die eindeutige Ablehnung von Institutionen wie WTO und Freihandelsabkommen wie NAFTA (Nordamerikanisches Freihandelsabkommen) und die Europäische Union; eine klare Konfrontationshaltung, der Aufruf zum gewaltfreien zivilen Ungehorsam und zur Bildung lokaler Initiativen (beispielsweise alternative Wirtschaftsformen) sowie eine dezentrale und autonome Organisationsstruktur. Der in den Prinzipien genannte gewaltfreie zivile Ungehorsam schließt auch Aktionsformen wie die von KRRS in Indien mit ein, die eine Fabrik des US-Saatgutmultis Cargill in Brand gesteckt oder Fast Food-Ketten wie Kentucky Fried Chicken und McDonald's zerstört haben – nur dürfen dabei auf keinen Fall Menschen zu Schaden kommen.

Prinzipiell gewaltfrei Fast-Food-Ketten zerstört

Die Gruppen und Basisbewegungen, die sich im Netzwerk von PGA zusammengeschlossen haben, eint die Einsicht, dass ihr Kampf vor Ort mit Bewegungen in anderen Ländern vernetzt werden muss. Die Idee des »Netzes lokaler Kämpfe« geht auf die Zapatistas zurück, die am 1.1.1994 ihren Aufstand gegen das Freihandelsabkommen NAFTA zwischen den USA, Kanada und Mexiko begannen. »Eine wichtige Lektion, die GraswurzelaktivistInnen in England gelernt haben, ist«, so ein Aktivist von 'Reclaim the Streets London' (RTS), »dass alle interessanten Ansätze der letzten Zeit durch Konvergenzen von Bewegungen, Ideen, Kulturen, Strategien etc. zustandekamen. RTS ist in vielerlei Hinsicht nichts weiteres als ein Zusammengehen der Anti-Straßenbau-Bewegung und der Kampagnen gegen die Verschärfung der Strafjustizgesetzgebung. Diese wiederum war ein Zusammenschluss von Bewegungen von HausbesetzerInnen, travellers (Roma und Sinti), ravers, Rechtsanwälten und DemonstrantInnen. Es geht nicht darum, Bewegungen zu addieren, sondern sie miteinander zu multiplizieren, nicht gemeinsame Forderungen zu schreiben, sondern Zusammenstöße zu erzeugen.«

Das Netzwerk PGA ist neu auf dem Parkett der seit der Rio-Konferenz von 1992 herbeigeredeten »internationalen Zivilgesellschaft«. Der bedeutendste Unterschied zu den bisherigen Nichtregierungsorganisationen (NGOs) ist die kompromisslose konfrontative Haltung und die Ablehnung von Lobbypolitik. Viele NGOs haben sich in den letzten Jahren immer stärker professionalisiert, sich bei Konferenzen auf das Erarbeiten von Verbesserungsvorschlägen für Abkommen und Konventionen



Foto: U. Moschner/version

Weitere Informationen im Internet: PGA: http://www.agp.org; e-mail: pga@agp.org
Nächster globaler Aktionstag am 1.5.2000: http://www.freespeech.org/mayday2k
Berichte zum 30.11.99: http://www.freespeech.org/inter und http://gib.squat.net

konzentriert und Regierungsberatungsfunktionen übernommen. Bei den Aktionen gegen die Verhandlungen des MAI (Multilaterales Abkommen über Investitionen) in Paris haben die Mitglieder von Peoples' Global Action ein wenig dazu beigetragen, dass unter manchen NGOs ein Gesinnungswandel stattfand: weg von Verbesserungsvorschlägen à la Sozial- und Umweltklauseln hin zur konfrontativen Haltung, das MAI-Abkommen grundsätzlich abzulehnen, egal wie und in welchem Gremium es verhandelt wird.

Abgrenzung gegen Rechts

▸ Die Notwendigkeit eines interkontinentalen Netzwerkes ist oft betont worden. Doch was hat eine indische Bäuerin mit der alleinerziehenden Mutter in Westeuropa gemein, die Sozialhilfe bezieht? Die Ablehnung des »Neoliberalismus«? Die negativen Auswirkungen der »Globalisierung«? Im konkreten Alltag ist eine Solidarität schwer umzusetzen und noch schwerer zu vermitteln. Auch das Manifest der PGA, die Grundlage, auf die sich die vielen Basisbewegungen und Gruppen, die sich der PGA zugehörig fühlen, beziehen sollen, lässt einiges zu wünschen übrig. Die »Analyse« im PGA-Manifest ist sehr ökonomistisch. In der Regel wird die Benennung kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse vermieden und abstrakt vom »Neoliberalismus« gesprochen, ohne den Begriff näher zu definieren. Die Erwähnung von Patriarchat und Geschlechterverhältnissen ist aufgesetzt und unvollständig. Die Rolle des Staates im Globalisierungsprozeß ist vollkommen unterbelichtet. Der Neoliberalismus erscheint so fälschlicherweise als eine Dichotomie zwischen den »guten« Unterdrückten und den »bösen« Konzernen, ohne die vielschichtigen Dimensionen von Herausbildung und Festigung von Hegemonie in der Gesellschaft und die eigene Verstricktheit des Individuums in Herrschaftsverhältnisse zu erfassen.

Problematisch ist bei dieser – wie böse Zungen behaupten – »Flachwasseranalyse« die Fokussierung auf die transnationalen Konzerne. Hier fehlt eine eindeutige Abgrenzung von Positionen, die mit der Argumentation vom »bösen« Finanzkapital eine Nähe zu antisemitischen und nationalistischen Positionen haben können. Auf der zweiten Konferenz von Peoples' Global Action in Bangalore wurden deshalb die Prinzipien des Netzwerks um einen wichtigen Punkt ergänzt: »Wir lehnen alle Formen und Systeme von Herrschaft und Unterdrückung ab, einschließlich, aber nicht beschränkt auf Patriarchat, Rassismus und religiösen Fundamentalismus aller Art. Wir anerkennen die vollständige Würde aller menschlichen Wesen«. Ein Absatz gegen Antisemitismus soll im Manifest eingefügt werden. Eine ausführliche Diskussion des Manifests wurde jedoch verschoben.

Löcher im Netz

▸ Im Vorfeld von Seattle warnte die niederländische Organisation »De Fabel van de Illegaal« vor rechten Positionen im Globalisierungsdiskurs. Von einer Heirat zwischen links und rechts, wie von De Fabel befürchtet, kann jedoch nicht die Rede sein, auch wenn der rechte US-amerikanische Präsidentschaftskandidat Pat Buchanan ebenfalls in Seattle auftauchte. Manche Globalisierungsgegnerlnnen beschränken sich in ihren Argumentationen auf die Rettung des Wohlfahrtsstaates des Nordens vor dem Neoliberalismus und klammern die Nord-Süd-Dimension aus. Deshalb wurde auf der Konferenz in Bangalore die bisherige Fokussierung auf den »Frei«handel und die WTO erweitert. Als antikapitalistisches Netzwerk wendet sich PGA nicht nur gegen einzelne Institutionen und Abkommen, die den Welthandel (de)regulieren, sondern gegen jegliche Formen kapitalistischer Ausbeutung.

Auf der zweiten Konferenz von PGA fehlten Vertreterlnnen aus afrikanischen und osteuropäischen Ländern, teilweise aufgrund verspäteter Visaanträge. Auch bei der Gründungskonferenz von PGA im Februar 1998 in Genf waren sie unter den 300 Teilnehmerlnnen aus allen fünf Kontinenten kaum vertreten. Erschwert wird dies dadurch, dass die Kommunikation innerhalb von PGA hauptsächlich über das neue Medium Internet läuft. Basisbewegungen aus dem Süden sind angesichts spärlich verbreiteter Internetzugänge eindeutig im Nachteil, viele Diskussionen laufen auf Englisch und Spanisch und werden kaum in andere Sprachen übersetzt, Debattenbeiträge und Initiativen kommen vorwiegend aus dem Norden. Die interkontinentale Zusammenarbeit steht daher erst am Anfang.

Mangels anderer Alternative ist es trotz aller Widersprüche notwendig und lohnend, PGA als Kommunikations- und Koordinationswerkzeug zu nutzen, gerade weil die unglaubliche Dynamik innerhalb von PGA schon erstaunliche Beispiele von neuer Zusammenarbeit zwischen Gruppen in verschiedenen Ländern hervorgebracht hat. Das Netzwerk ist dann am stärksten, wenn es nicht sichtbar ist, wenn sich eine eigenständige Dynamik vor Ort aufgrund von vielfältigen Diskussionsprozessen entwickelt, die zu dezentralen Aktionen mit interkontinentalen Bezügen führt. Eine weitere Gelegenheit dazu bietet sich am 1. Mai 2000, der zum nächsten globalen Aktionstag auserkoren wurde. Auch hierzulande werden sich Gruppen diesem Aufruf anschließen, um beispielsweise das Grenzregime der Festung Europa in Frage zu stellen oder gegen die am 1. Juni bevorstehende Weltausstellung Expo 2000 in Hannover zu protestieren.

▸ **Rike Müller** ist Freie Journalistin und Soziologin mit dem Schwerpunkt Politische Ökonomie; aktiv im Rahmen von Peoples' Global Action und zapatistischen Zusammenhängen sowie beim Gegeninformationsbüro Berlin.

Solidarität nur an der PKK vorbei

Über Nationalismus und Volkstümelei in der deutschen Kurdistan-Solidarität

von der **gruppe demontage**

► In ihrem Beitrag zur anti-nationalen Kritik an der Kurdistan-Solidarität *(iz3w 242)* bezieht sich Sabine Skubsch positiv auf Fanons Konzept der Schaffung einer algerischen Nation im antikolonialen Befreiungskampf gegen Ethnisierung und »Tribalismus«. (Hier findet sich ihr einziges Zugeständnis an antinationale Kritik: Dass bei der Homogenisierung zur Nation die sozialen Widersprüche verwischt werden.) Auch die PKK bekämpfe den Feudalismus in Türkei-Kurdistan mit der Idee der kurdischen Nation. Die von Skubsch in Bezug auf Fanon benutzte Entgegensetzung von »Tribalismus« (= zurückgebliebene Stämme) und fortschrittlichen Nationen ist aber eine evolutionistische Denkweise, die gemeinhin der modernisierungstheoretischen Legitimation der kapitalistischen Metropolen dient. Wenn sich in den 50ern Fanon und in den 90ern die PKK auf eine derartige Vorstellung von nachholender Entwicklung beziehen, können wir darin nichts Befreiendes erkennen (zu Fanon s. *iz3w 235/36)*. So berechtigt das Anliegen, eine eigene Nation zu kreieren, im kapitalistischen Wettbewerb sein mag, so wenig bricht dies mit der Logik bürgerlicher Herrschaftsformen.

Skubsch wirft uns vor, als Metropolenlinke »unsensibel« zu sein für sozialen Wandel anderswo. Sie verweist auf die Verteidigungsrede von Öcalan vor Gericht: Er würde dort kurdisch-nationalistischen Standpunkten eine schroffe Absage erteilen, behauptet Skubsch. Bleiben wir mal sensibel bei besagter Rede. Öcalan empfahl darin der PKK die Anpassung an die Verhältnisse: »Anstatt die neue Weltordnung, die im wesentlichen von den USA geprägt ist, zu bekämpfen, ist es realistischer, innerhalb dieses Systems einen politischen Kampf zu führen.« Die Rede wurde auf dem außerordentlichen Kongress der PKK prompt als neues Manifest der Partei angenommen. In seiner neuen Verteidigungsrede vom 21.10.99 propagiert Öcalan die Verbindung der bekannten Volksrethorik mit einem starken Staat: »Beispiele dafür, dass ein starker Staat realisiert werden kann, indem die größte Freiheit und Gleichheit der unterschiedlichsten freien Gedanken, Überzeugungen und Kulturen richtig praktiziert wird, sind ... die USA.« Öcalans Darstellung der USA als »Gemeinschaft von Nationen« dokumentiert seinen Abschied selbst vom plattesten Antiimperialismus.

Der Protest gegen Diktatur und Ausgrenzung braucht kein »kurdisches Volk« als Referenz

Die PKK ist auf dem Weg hin zu einer regionalistischen Ethno-Lobby. Bei der Transformation von einer Guerilla zur Partei trennt sie sich weder von ihrer volkstümelnden Programmatik noch von ihrem Personenkult. Was über Bord geht, ist der Rest an antikolonialer Rebellion, den die PKK für viele als KurdInnen diskriminierte noch bedeutet hat. Früher stellte die PKK den Kemalismus, die nationalchauvinistische Staatsdoktrin der Türkei, in Frage. Aber der Antikemalismus der PKK, der auch für den Bruch der türkischen Linken mit der nationalen Staatsdoktrin wichtig war, ist Geschichte. So erklärte Öcalan bereits in seinem ersten Prozess am 31. Mai: »Die Kurden können ihren Platz in einer demokratischen Republik finden.« Denn: »Hier gibt es politische Freiheit ... Das einzige Problem sind Sprache und kulturelle Identität.« Und der PKK-Präsidialrat sorgt dafür, dass alle Äußerungen Öcalans von der gesamten PKK mitvertreten werden müssen. Osman Öcalan, Bruder des Chefs und Mitglied des PKK-Präsidialrates, erklärte Ende Oktober: »Ein Wort von ihm genügt, damit wir eine Entscheidung treffen. Als ich sagte, dass die Freiheit unsere Religion ist und der Vorsitzende unser Prophet, habe ich das nicht umsonst gesagt«.

Der »Kurdistan-Rundbrief«, ein Organ aus der Solidaritätsbewegung, druckte das zitierte Interview zusammen mit einer vorsichtigen Kritik ab. Diese wurde aus der Soliszene zurückgewiesen. Der »Kurdistan-Rundbrief« dazu in seiner nächsten Ausgabe: »Insgesamt richtete sich die Kritik dagegen, dass im Kurdistan-Rundbrief kritische Bemerkungen über die Politik der PKK gemacht werden.« Auch die PKK selbst duldet keine Kritik in ihrem Umfeld: Mehrere frühere PKK-Funktionäre, die den neuen Kurs als Verrat an der nationalen Befreiung kritisieren, wurden in der BRD zusammengeschlagen, beschimpft und bedroht – zum Beispiel Selahattin Celik, Sükrü Gülmüs und Nejdat Buldan. Auch vor Kontakt zu ihnen wurde gewarnt. Es gibt zuwenig Kritik an dieser Unterdrückung von offener Diskussion unter kurdischen NationalistInnen. Hat die Mehrheit der Kurdistan-Solidarität mit der autoritären, hierarchischen Ausrichtung der PKK auf eine Leitfigur überhaupt keine Probleme?

Solidarität mit MigrantInnen

► Skubsch baut ein Bild von MigrantInnen auf, das diese in ein Stereotyp presst: »Aber MigrantInnen, ... die meinen, ihre Würde nur in einem verzweifelten Festhalten an alten Traditionen erhalten zu können, eignen sich nicht für romantische Projektionen.« Skubsch geht anscheinend davon aus, es gäbe statische alte Traditionen, an welchen sich »die« MigrantInnen aus Türkisch-Kurdistan verzweifelt festhalten. Dieses Bild hat wenig mit der Vielfalt von Lebensentwürfen und Identitäten unter MigrantInnen gemein. Gerade die fließenden Übergänge, die es für MigrantInnen der zweiten und dritten Generation gibt, lassen sich mit Zuordnung zu vermeintlich althergebrachten Traditionen nicht fassen. Dass es vielfach eindeutig national aufgeladene Selbstzuschreibungen gibt, hängt mehr mit aktuellen sozialen Prozessen zusammen als mit alten Überlieferungen. Die gegenwärtige Kurdisierung und Türkisierung unter MigrantInnen aus der Türkei liegt wesentlich an der rassistischen Ausgrenzung seitens der deutschen Dominanzgesellschaft. Gerade Kinder und Jugendliche suchen sich eine Identität, mit der sie meinen, sich trotzig gegen die alltägliche Ausgrenzung behaupten zu können. Goldkettchen mit türkischen


Foto: H. Sachs/version

Nationalsymbolen wie dem Halbmond oder der Fahne sind hier ebenso Ausdruck wie Halstücher in den kurdischen Farben und die weitverbreitete Verehrung für Apo.

Zudem hat die Repression der BRD gegenüber der PKK massiv zur Kurdisierung beigetragen: Die meisten – über 100 – politischen Gefangenen in der BRD kommen aus der Bewegung um die PKK. Tausende Verfahren laufen wegen Unterstützung der PKK. Mit ihrem Personenkult und ihrer ausgeprägten Neigung zu Märtyreraktionen bis hin zu den Selbstverbrennungen bot sie den bürgerlichen Medien die Gelegenheit, aus den bewährten Feindbildern »kommunistische Unterwanderung« und »kriminelle Südländer« das Bild von »den Kurden« zu mixen. Die staatliche und gesellschaftliche Repression hat die Kurdisierung bzw. Ethnisierung von Menschen aus der Türkei in der BRD wesentlich verstärkt. Gegen diese Repression und gegen Ausgrenzung anzugehen, ist für uns die wichtigste Form der Solidarität und beinhaltet zugleich eine Demontage metropolitanen Denkens.

Ein Weiteres zur Beschwörung nationaler und kultureller Identität unter MigrantInnen hat der brutale Krieg der türkischen Armee in den Aufstandsprovinzen bewirkt: In den Dörfern in Türkisch-Kurdistan gab es kaum eine Möglichkeit, sich nicht zwischen Armee und Guerilla, zwischen »kurdisch« oder türkisch« entscheiden zu müssen. In der Bundesrepublik erfolgt eine Kurdisierung dann durch die Erzählungen über Kriegsgräuel und Repression. Insbesondere in der zweiten Generation entdecken MigrantInnen ihr Kurdisch-Sein. Oft sprechen die Eltern weder Kurdisch noch pflegen sie »alte Traditionen«. Aber ihre Kinder nehmen zum Teil die Option wahr, jemand zu sein – als KurdInnen. Viele Aktive im kurdischen Studierendenverband YXK glauben an ein kurdisches Volk und dessen Verwurzelung in der Heimaterde, obwohl sie selbst in der BRD aufgewachsen sind. So richtig es ist, dass für das Selbstbild vieler Flüchtlinge die Kriegserfahrungen und die PKK eine große Rolle spielen, so wichtig ist es, daran zu erinnern, dass der Großteil der Menschen aus der Türkei, die in der BRD leben, schon lange vor dem Krieg zwischen PKK und türkischer Armee, der am 15. 8. 84 begann, einwanderte.
Irgendeine Verallgemeinerung über MigrantInnen aus Türkisch-Kurdistan hilft da nicht weiter. Dennoch hat die Kurdistan-Solidarität sich nicht von dem Bild nationaler und ethnisierter Sortierung gelöst, das in Deutschland vorherrschend ist. Vielmehr versucht sie an die positiv besetzten Begriffe von alten Völkern und Traditionen anzuknüpfen. So wird in dem Film »Kurdistan – Der verdrängte Krieg«, den Michael Enger mit Unterstützung aus der Soli-Szene 1997 drehte, zu Bildern von mesopotamischen Felsskulpturen erklärt, dass »die Kurden« wohl das älteste Volk der Welt seien. Und auf dem Faltblatt »Freiheit für Abdullah Öcalan« der ´Internationalen Initiative Frieden in Kurdistan´ aus Bonn vom Sommer '99 prangt nicht nur vorne ein Öcalan-Bild – der erste Satz im Text lautet: »Die Kurden sind das größte und älteste Volk auf der Erde, dem sein Recht auf Selbstbestimmung vorenthalten wird.« Auch auf Plakaten des ´Roten Aufbruchs' (Hamburg '98) stand neben einem Foto von Öcalan: »Die PKK kämpft für die Interessen des kurdischen Volkes und perspektivisch für eine sozialistische Gesellschaft.« Die erste Forderung lautete: »Unterstützt das kurdische Volk!«

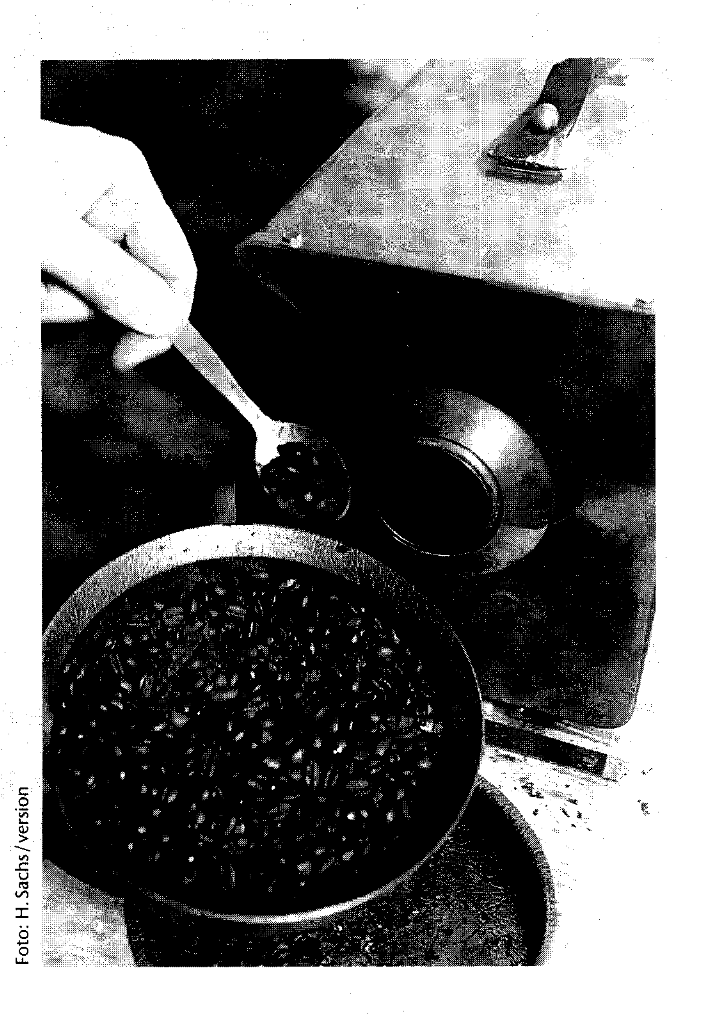
Kosmopolitische Solidarität

► Um gegen die Militärdemokratur in der Türkei zu protestieren oder zu kämpfen, ist jedoch kein kurdisches Volk als Legitimation nötig. Um gegen die Ausgrenzung von Menschen aus der Türkei und anderswo in der BRD anzugehen, brauche ich weder alte Traditionen, noch ein kurdisches Volk, noch ein Bündnis mit der PKK. Beide Male geht es um antiherrschaftliche Politik: Gegen Unterdrückung und Ausbeutung zu sein, ist etwas anderes, als für ein Volk einzutreten.
Wer von Identität als positiver Kategorie spricht und von einem »Selbstbestimmungsrecht der Völker« ausgeht, untergräbt die Grundlage des Antirassismus. Ein Bezug auf »Scholle/Heimat« und »Volk« führt direkt zum Dogma »jeder an seinen Platz«. Das Begriffspaar »Verwurzelte – Vertriebene« steht den Interessen eingewanderter/geflüchteter Menschen entgegen. Öcalan selbst hat den Rassismus gegen kurdische Flüchtlinge in Deutschland bereits früher mit der illegalen Flucht dieser Menschen aus ihrer »Heimat« gerechtfertigt und sich entschuldigt, dass KurdInnen mit ihren Aktionen »die Gefühle des deutschen Volkes verletzt« hätten. Solange sich PKK wie Solibewegung weiterhin auf Kategorien wie Volk und Ethnie beziehen und antirassistische Ansätze nicht zu einem wichtigen Bestandteil ihrer Politik machen, ist eine umfassende Befreiung jenseits von nationalen Identitätszuschreibungen nicht möglich.

Um gegen Unterdrückung anzugehen, müssen bürgerliche Ideologien und Selbstzuschreibungen von jeweilig Betroffenen nicht übernommen werden – auch in Bündnissen nicht. Für eine emanzipatorische Bewegung ist es vielmehr existenzielle Voraussetzung, die Hoffnung auf eine größere Breite der Bewegung nicht mit der Hinnahme von Herrschaftsverhältnissen zu erkaufen. Diese Debatte um kritische Solidarität ist nicht neu. Für uns heißt kritische Solidarität auch, den eigenen sozialen Ort und Privilegien mitzudenken. So geht es uns nicht – wie Skubsch uns vorwirft – darum, die Ideale einer vermeintlich wertfreien Aufklärung zu exportieren und zum alleinigen Maßstab zu machen. Vielmehr sind wir uns gerade dessen bewusst, dass die Konzepte von Nation und Staatsvolk von Europa aus zusammen mit dem kapitalistischen Weltmarkt gewalttätig allerorten durchgesetzt wurden. Gegen metropolitanes Denken einzutreten, heißt deshalb, nicht weiterhin weltweit Menschen in Nationen und Völker einzuteilen. Denn dies macht sie zu Objekten – von Solidarität wie Herrschaft. ◄

FAIRlightung

Der »ethische« Kaffeemarkt in der BRD: Vom alternativen zum fairen Handel


Foto: H. Sachs/version

Alternative Fairness

▶ Der Verein Transfair vergibt das Transfair-Siegel an kommerzielle Röstereien und Rohkaffeeimportfirmen, die die von ihm aufgestellten Kriterien einhalten, jedoch ihren Umsatz nur zu einem geringen Prozentsatz mit »fairem« Kaffeehandel machen. Außerdem ist die Non-Profit-Organisation bzw. Alternative Handelsorganisation Gepa (Gesellschaft zur Förderung der Partnerschaft mit der Dritten Welt mbH) Siegelnehmerin von Transfair. Die Gepa, dienstälteste alternative Handelsorganisation und Mitinitiatorin von Transfair, hat im Zuge der Kommerzialisierung und Professionalisierung ihre Vertriebswege ausgeweitet: Neben Weltläden und Aktionsgruppen wird der von Transfair gesiegelte Gepa-Kaffee auch im Groß- und Einzelhandel verkauft. Die alternative Handelsorganisation Mitka vermarktet alternativen Kaffee bewusst nicht in Supermärkten und hat sich der Transfair-Siegelinitiative nicht angeschlossen.

von **Andrea Schwendemann**

Alles wird »fair«: Teppiche, Reisen, Zucker und Schokolade. Durch die Vergabe von Siegeln und Garantien versuchen alternative Organisationen, den »gerechten Handel« besser zu verkaufen. Wie sehr die damit einhergehenden Zugeständnisse politische Zielsetzungen ersetzen, zeigt das Beispiel des liebsten Objektes fairen Handels, des Kaffees. Obgleich sie in Anlehnung an die Dependenztheorie auf die Ungerechtigkeit des Marktes Bezug nehmen, setzen die fairen Händler auf die Marktfähigkeit von Gerechtigkeit.

▶ Der Dritte-Welt-Handel hat spätestens mit der Einführung der von Transfair gesiegelten Produkte vor sieben Jahren eine Entpolitisierung, Kommerzialisierung und Institutionalisierung erfahren. Es hat eine Konnotationsverschiebung vom »alternativen« zum »fairen« Handel stattgefunden, gleichwohl besteht auch das Konzept des alternativen Kaffeehandels fort (vgl. oben: »Alternative Fairness«). Nach der Einführung von Transfair wurde zwischen AkteurInnen des alternativen Handels und Transfair eine heftige Debatte über die neuen Entwicklungen auf dem alternativen/fairen Kaffeemarkt geführt *(iz3w Nr. 206 und 207)*[1].

Mit der Gründung des Vereins Transfair im Jahre 1993, der es nunmehr auch kommerziellen Röstereien und Rohkaffeeimportfirmen ermöglicht, »fair« gehandelten Kaffee zu importieren, sollte der so genannte »ethische« Marktanteil auf dem Kaffeemarkt erhöht und den KundInnen der Weg in den Dritte-Welt-Laden erspart werden. Vor der Markteinführung von Transfair-Kaffee lag dieser Marktanteil bei 0,3%, er erhöhte sich innerhalb von zwei Jahren auf 1%. Danach jedoch blieb die Entwicklung auf dem ethischen Markt weit hinter den Erwartungen zurück. Nach Angaben von Transfair liegt das alternative/ faire Marktsegment sieben Jahre nach der Markteinführung von Transfair weiterhin bei einem Prozent.

Auch die Röst- oder Rohkaffeeimportfirmen machen nur etwa ein Prozent ihres Umsatzes mit Kaffee aus »fairem« Handel. Der Deutsche Kaffee Verband propagiert die Transfair-Siegelinitiative vor allem für kleinere und mittlere Unternehmen als profitable Marktnische. Eine Untersuchung zu Transfair

im deutschen Kaffeehandel kommt zu dem Ergebnis, dass im Marktsegment des alternativen Kaffeehandels höhere Gewinnspannen als bei konventionell importiertem Kaffee zu erwarten seien[2].

Ethischer Markt

► Durch die Einführung von Transfair-Kaffee in deutschen Supermärkten wurde ein entscheidender Schritt zur Entpolitisierung, Institutionalisierung und Kommerzialisierung des alternativen Kaffeehandels vollzogen: Informationsarbeit war und ist wichtiger Teilbereich des alternativen Handels – der Informationsgehalt bei Transfair-Produkten dagegen beschränkt sich auf wenige Zeilen auf dem Kaffeepäckchen. Die Kaffeekonzerne standen für Ausbeutung und neokolonialistische Strukturen. Seit der Gründung von Transfair sind sie jedoch integraler Bestandteil des »fairen« Handels. Für die Siegelinitiative Transfair werden die Akteure auf der Vermarktungsseite beliebig. Von Tchibo bis Aldi können alle »fairen« Handel betreiben. Wie viel Kaffee die einzelnen siegelnehmenden Röst- und Rohkaffeefirmen letztendlich zu »unfairen« Bedingungen handeln, machen sie nicht transparent.

»Gerechtigkeit« und »Fairness« werden durch die Kommerzialisierung des alternativen Handels der Marktlogik des Kapitalismus unterworfen. Erhöht sich die Nachfrage nach alternativ gehandeltem Kaffee, sind die siegelnehmenden Firmen bereit, diese zu befriedigen. Das Konzept »Gerechtigkeit« ermöglicht gute Geschäfte. Eine grundsätzliche Kapitalismuskritik ist beim alternativen Handel light nicht beabsichtigt. Schuld an der Misere der »Kleinbauern« sind laut Transfair diffuse »ungerechte Strukturen« und böse »Zwischenhändler«. Das weltweite Angebot an alternativ produziertem Kaffee ist größer als die Nachfrage in den Industrieländern. Dies bedeutet, dass nur eine begrenzte Anzahl von Kooperativen am alternativen Handel partizipiert. Kommerzielle SiegelnehmerInnen, die häufig nur einen minimalen Teil ihres Handels unter »fairen« Bedingungen betreiben, argumentieren, dass dies jedoch in der Hand der KonsumentInnen liege. Wäre die Nachfrage nach »fair« gehandeltem Kaffee größer, würden die kommerziellen SiegelnehmerInnen sich dieser Nachfrageverschiebung anpassen.

Jedoch verfolgen viele AkteurInnen auf dem deutschen Röstkaffeemarkt eine ganz andere Strategie: Vor allem große kommerzielle Röstereien und Rohkaffeeimportfirmen haben sich nicht am Transfair-System beteiligt, haben aber ihre Werbestrategien geändert: Seit einigen Jahren werben sie mit »glücklichen ProduzentInnen« und so genannten Länderkaffees. Design und Verpackung diverser Kaffees, die weder etwas mit alternativem noch mit fairem Handel zu tun haben, erinnern an Kaffeepäckchen aus alternativem/fairem Handel. Werbeslogans wie »Privat Kaffee verbindet uns mit den Menschen, deren Leidenschaft Kaffee ist. Überall auf der Welt« treffen auf einen Nerv, der durch dreißig Jahre solidarischen Handels sensibilisiert wurde.

Die Gepa war ein Kind der Hungermärsche in den 70er Jahren, in deren Folge der Kirchliche Entwicklungsdienst und Misereor die Aktion Dritte Welt Handel gründeten. Aus der Aktion Dritte Welt Handel wiederum ging die Gepa als wirtschaftlicher Arm hervor, mit dem Ziel, eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit ProduzentInnengruppen aufzubauen und auf ungerechte Weltwirtschaftsstrukturen hinzuweisen. Dagegen entstand die Mitka aus der Solidaritätsbewegung mit Nicaragua in den 80er Jahren. Die Gruppen, die sich zur Mitka zusammenschlossen, hatten vor allem das Ziel, das »revolutionäre Projekt« Nicaragua zu unterstützten und eine politische Handelsbeziehung aufzubauen. Durch die politischen Veränderungen in Nicaragua ist dem alternativen Kaffeehandel das »Projekt Nicaragua«, in das eigene Utopien projiziert wurden, abhanden gekommen. Was bleibt sind Kleinbauernprojekte. Die Gründung des Vereins Transfair zu Beginn der 90er Jahre sollte, nach niederländischem Vorbild, eine Ausweitung des »fairen Handels« nach sich ziehen und vor allem benachteiligte kleinbäuerliche Genossenschaften unterstützen.

Projektionen und Projekte

► Mitka und Gepa haben durch ihre langjährige Zusammenarbeit mit den Kooperativen den Weg für die Kommerzialisierung des alternativen Handels geebnet. Zu unterscheiden sind alternativer und fairer Handel im Herkunftsland des Kaffees dadurch, dass die nicht profitorientierten Handelsorganisationen Gepa und Mitka einen höheren Rohkaffeepreis an die Genossenschaften zahlen und ein Mitarbeiter die Kooperativen durch konkrete Beratung in ihrer Arbeit unterstützt. Einige Gruppen wie El Rojito oder das Netzwerk iks zahlen, zusätzlich zum Mehrpreis, noch eine Spende, die an emanzipatorische Projekte in Zentralamerika überwiesen wird.

Der alternative Handel entstand im Kontext einer veränderten Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen Entwicklungs- und Industrieländern. Die als Gegenkonzept zu modernisierungstheoretischen Thesen Mitte der sechziger Jahre entstandenen dependenztheoretischen Analysen beeinflussten implizit die entwicklungspolitische community. Beim alternativen Handel traten AkteurInnen aus dem Süden und Norden in Interaktion. An Kolonialprodukten sollte exemplarisch die Struktur des Weltmarkts dargestellt werden, ProduzentInnen und VerbraucherInnen keine anonymen MarktteilnehmerInnen sein, sondern neben Waren sollten auch Ideen, Konzeptionen und Erfahrungen gehandelt werden.

Kind der Dependenztheorie

► Seit dreißig Jahren importieren Gruppen aus dem entwicklungspolitischen, kirchlichen und internationalistischen Spektrum mit ganz unterschiedlichen Zielsetzungen Kaffee: Unterstützung von benachteiligten Kleinbauern/Kleinbäuerinnengenossenschaften, Solidarität mit dem »revolutionären Projekt Nicaragua« oder Informationen über ungerechte Weltmarktstrukturen. Die Argumentation der diversen Gruppen jedoch ähnelt sich: Sie stehen allesamt in der Tradition der Ausbeutungsthese der dependenztheoretischen Analyse von Unterentwicklung durch Kolonialisierung und Weltmarktintegration, Verschlechterung der terms of trade oder Dekapitalisierung durch Kapitaltransfer. Aus der Fülle der verschiedenen dependenztheoretischen Erklärungsansätze ist es vor allem der handelstheoretische, auf den die alternative, aber auch die »faire« Handelsszene rekurriert: Abhängigkeit und Unterentwicklung der HandelspartnerInnen werden vor allem mit der Verschlechterung der terms of trade begründet. So werden in den Materialien des alternativen/fairen Handels die ungerechten Austauschverhältnisse symbolisch an der steigenden Menge Kaffeesäcke dargestellt, die von den Ländern des Südens ausgeführt werden müssen, um einen LKW bzw. Traktor aus den Industrieländern zu importieren.

Aus den sehr ähnlichen dependenztheoretischen Erklärungsansätzen wurden ganz unterschiedliche dependenztheoretische Strategien entwickelt, die zur Überwindung von Unterentwicklung führen sollten: Revolution, Abkopplung vom Weltmarkt oder die Forderung nach einer Neuen Weltwirtschaftsordnung (NWWO). Auf einer nichtstaatlichen Ebene ist die Konzeption von fairen/stabilen Preisen, wie sie in den Integrierten Rohstoffabkommen als Teil einer NWWO verwirklicht werden sollten, umgesetzt worden. Auch die heutigen AkteurInnen des fairen Kaffeehandels beziehen sich letztendlich auf die handelstheoretische Argumentation der dependenztheoretischen Analyse: »Billiger Kaffee macht arm«. So werden mit dem handelstheoretischen Argument der Verschlechterung der terms of trade im kleinen Segment des »ethischen« Marktes Geschäfte gemacht. Hier kommt der große Widerspruch in der Logik des fairen Handels zum Ausdruck: Transfair argumentiert einerseits mit der Ungerechtigkeit des Marktes, setzt jedoch auf die Marktfähigkeit von »Gerechtigkeit«.

Gesamtökonomisch gesehen befindet sich der alternative/faire Kaffeehandel trotz Marktaffirmation durch Transfair in einem Nischenbereich. Für die partizipierenden Genossenschaften kann die Handelsbeziehung

eine Möglichkeit sein, ihre ökonomische Situation zu konsolidieren, da durch den festgelegten Mindestpreis und die Mehrpreiszahlungen in Infrastruktur oder Ausbildung investiert werden kann. Es wird deutlich, dass das Konzept des alternativen/fairen Handels, mit den Mehrpreiszahlungen, bzw. Entwicklungszuschlägen nur eine punktuelle Wirkung hat, da Determinanten wie Weltmarktpreisschwankungen, Landkämpfe bis hin zu Naturkatastrophen, die die genossenschaftlich organisierten ProduzentInnen in ihrem Handlungsspielraum beeinflussen, von entscheidender Bedeutung sind (vgl. Kasten).

Die Marktaffirmation im alternativen Kaffeehandel und das Scheitern des Internationalen Kaffeeabkommens finden auffälligerweise zeitgleich mit der zunehmenden Bedeutung des Freihandelsparadigmas und der vielzitierten Krise der großen Theorie statt. Hiermit soll nicht behauptet werden, dass in diesen Geschehnissen ein kausaler Zusammenhang besteht, jedoch ist die Hinwendung zum Markt in diesem gesellschaftlichen Nischenbereich im Kontext der gesamtgesellschaftlichen »Großwetterlage« zu sehen.

Das Konzept des alternativen/fairen Kaffeehandels bewegt sich innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Durch die Handelsbeziehung werden die ProduzentInnen stärker in den Weltmarkt eingebunden, so dass die Gefahr besteht, lokale und regionale Wirtschaftskreisläufe zu vernachlässigen. In diesem Konflikt befinden sich alternative Organisationen schon seit Beginn des Handels.[3] Weiterhin wird mit jedem alternativ gehandelten Päckchen Kaffee das deutsche Staatssäckel mit 2,30 DM gefüllt. Diese und andere Konflikte und Widersprüche des Handels offenzulegen, sollte das Ziel der AkteurInnen sein. Die Welt »fairändert« sich nicht durch die morgendliche Tasse Kaffee – auch wenn Transfair die VerbraucherInnen zu dieser Annahme »fairlighten« will.

Anmerkungen:

1 Die von Kleinbauerngenossenschaften und alternativen Organisationen heftig kritisierte degressive Staffelung der Mehrpreise 1995 hat Transfair zu Gunsten eines Systems der linearen Mehrpreise umgewandelt.

2 Herbig, J. 1995: Transfair im deutschen Kaffeehandel. Deutsches Institut für Entwicklung. Berlin. S. 30.

3 Gepa 1977: Kriterienkatalog der Gepa zur Auswahl der Produzenten und Produkte.

▶ **Andrea Schwendemann** ist Mitarbeiterin im **iz3w**.

Genossen auf dem Kaffee-Markt

▶ Da genossenschaftlich organisierte KaffeeproduzentInnen ihr Produkt meist nicht ausschließlich auf dem ethischen Markt platzieren können, sind sie weiterhin von den Preisen, die an der Kaffeebörse gehandelt werden, abhängig. Durch schwankende und niedrige Rohkaffeepreise sind die ProduzentInnen vor existenzielle Probleme gestellt, da Kaffee für sie häufig das einzige cash-crop ist. Hier setzen die alternativen / fairen Handelsorganisationen durch die Zusicherung eines Mindestpreises bei niedrigen Weltmarktpreisen und Mehrpreiszahlungen bei höheren Weltmarktpreisen an. Jedoch werden auf unterschiedlichen Ebenen Rahmenbedingungen geschaffen, die die Handlungsspielräume genossenschaftlich organisierter ProduzentInnen determinieren.

Von der UNCTAD (UN Conference on Trade and Development) wurde lange Jahre eine Errichtung einer Neuen Weltwirtschaftsordnung gefordert, um Rohstoffpreise abzusichern. Mehr als 25 Jahre galt diese Forderung für den Rohstoff Kaffee als erfüllt – durch ein Kaffeeabkommen, das für eine relative Stabilität der Kaffeepreise sorgte.

Doch 1989 scheiterte das Internationale Kaffeeabkommen (ICA), und dessen Herzstück, die Quotenregelung, wurde ausgesetzt. Die Folge war ein drastischer Sturz des Rohkaffeepreises. Gründe für das Scheitern waren unter anderem die strukturelle Überproduktion, die die Interessenskonflikte zwischen den kaffeeproduzierenden Ländern widerspiegelt, und die Weigerung der USA, die abkommenswidrigen Nichtquoten-Exporte der Erzeugerländer hinzunehmen. Die Exporte in die Ostblockstaaten, die nicht Mitglieder des ICA waren, führten zu einem gespaltenen Markt mit unterschiedlicher Preissetzung. Die USA erklärten das ICA für nicht mehr marktverträglich und kündigten das Abkommen.

Die Rohkaffeepreise wurden bis zum Scheitern des Internationalen Kaffeeabkommens durch Quotenregelungen stabil gehalten. Ziel der Abkommen war, eine Stabilisierung der Rohstoffpreise und eine Erhöhung der Rohstofferlöse. Seit Bestehen des ersten Internationalen Kaffeeabkommens tobte ein erheblicher Konkurrenzkampf um höhere Quotenanteile zwischen den einzelnen Erzeugerstaaten. Eine Vormachtstellung hatte Brasilien mit einem Quotenanteil von 30%. Nicaragua hingegen verfügte lediglich über einen Exportquotenanteil von 1,06%. An dieser Stelle wird deutlich, dass große kaffeeproduzierende Länder schon damals erheblich mehr Verhandlungsmacht hatten. Das Kaffeeabkommen mag die Exporterlöse der einzelnen kaffeeproduzierenden Länder stabilisiert haben, jedoch ist damit nichts über die Agrarsozialstruktur und die Verteilung der Erlöse ausgesagt.

Seit 1989 bilden sich die Preise im »freien Spiel« des Marktes. Auf der internationalen (Kaffee-)Handelsebene hat sich somit, gleichzeitig mit den zu Grabe getragenen Globaltheorien, das Freihandelsparadigma durchgesetzt. Ohne preisregulierende Maßnahmen des Internationalen Kaffeeabkommens können Spekulationen zu Preissteigerungen oder Preissenkungen führen. So wirkte sich beispielsweise der Frost in Brasilien Ende 1994 sofort auf die Rohkaffeepreise aus. Der Rohkaffeepreis stieg spekulationsbedingt in exorbitante Höhen, obwohl sich ein Ertragsverlust erst im kommenden Jahr ausgewirkt hätte.

Neben externen Faktoren, wie die Schwankungen des Weltmarktpreises für Kaffee, ist die Landfrage und der damit verbundene Kampf um legale Landtitel für viele Kleinbäuerinnen und Kleinbauern eine existenzielle Frage. Die Wahlniederlage der SandinistInnen in Nicaragua etwa hatte zur Folge, dass die von der sandinistischen Regierung geschaffenen Landbesitzverhältnisse in Frage gestellt wurden. Harte Auseinandersetzungen um Land waren die Folge: ehemalige BesitzerInnen meldeten wieder Ansprüche an, reintegrierte KonterrevolutionärInnen, Recontras, Recompas, Landlose und ArbeiterInnen von Staatsfarmen kämpften um Land und legale Besitztitel.

Strukuranpassungsmaßnahmen, die durch die AkteurInnen der internationalen Ebene (IWF) diktiert werden, haben Einfluss auf die nationalstaatliche Ebene. Die Regierung Alemán in Nicaragua hat im Zuge der Strukturanpassungsmaßnahmen (SAP) die nationale Entwicklungs-Bank BANADES, die sich für Agrarproduktionskredite zuständig zeichnete, privatisiert. Für die KaffeeproduzentInnen hat dies zur Folge, dass sie praktisch keinen Zugang mehr zu Krediten haben, d.h. ihre Landtitel nicht einlösen, nicht investieren und laufende Kredite nicht amortisieren können. Die Vorfinanzierung in Form eines Kredites in Höhe von 60% der bestellten Kaffeemenge, die von alternativen / fairen Organisationen geleistet wird, soll an diesem Problem ansetzen. *as*



»Ökotourismus ist ein Kompromiss«

Ein Gespräch mit dem südafrikanischen Fotografen Paul Weinberg

► *Indigene Bevölkerung wird gerade in Dritt-Welt-Ländern gerne von westlichen TouristInnen als besondere Attraktion aufgesucht. Die »Attraktionen« versuchen ihrerseits auf verschiedenste Art, vom Tourismus zu profitieren. Ein von den Gemeinden selbst organisierter Ökotourismus wird oft als Alternative zu anderen wirtschaftlichen Aktivitäten gesehen, um einerseits Einkommen zu schaffen, andererseits kulturelle Besonderheiten bewahren zu können.*

Die folgenden Interviews nehmen aus zwei unterschiedlichen Perspektiven Stellung zu der Problematik. Der südafrikanische Fotograf Paul Weinberg setzt sich in seinen Arbeiten mit der Situation der Indigenen und ihren Möglichkeiten, diese zu verbessern, auseinander. Ökotourismus sieht er ganz pragmatisch als Entwicklungspotential für die Bevölkerung. Der australische Filmemacher Dennis O´Rourke stellt demgegenüber westliche TouristInnen und ihre Motivation, indigene Gruppen zu besuchen, ins Zentrum seines Films. Besonders im Dritt-Welt-Tourismus offenbart sich für ihn das »Elend der menschlichen Beziehungen«, »verseucht von der Vorstellung, dass alles gekauft und verkauft werden kann«.

Keiner der Interviewten ist Fachmann zu Tourismus. Beide sind eher beiläufig auf das Thema gestoßen, als Teil ihrer sozial- und gesellschaftskritischen Arbeiten. Zwischen den Fotoarbeiten von Paul Weinberg und dem Film »Cannibal Tours« liegen 10 Jahre und zwei Kontinente. Beides Gründe, die einen direkten Vergleich der beiden Positionen nicht nahe legen. Die unterschiedliche Bewertung des Themas Tourismus und Indigene veranschaulicht jedoch idealtypisch die gegensätzliche Einstellungen in der Tourismuskritik zu Alternativen im Tourismus.

► **Martina Backes**: *Sie haben die Situation der San in Südafrika und Botswana fotografiert. Mit welchen Problemen sind die San konfrontiert?*

► **Paul Weinberg**: Der Großteil der indigenen Bevölkerung im südlichen Afrika ist marginalisiert. Sie sind von dem Land entfremdet, auf dem sie einst lebten und das sie kannten. In Südafrika wurde die einheimische Bevölkerung aus allen Wildschutzgebieten vertrieben. Sie wurde auf die andere Seite des Zauns verbannt, um Platz für ein Paradies anderer zu machen. Entschädigungen gab es keine oder nur sehr wenig.

Und das hat fatale Konsequenzen ...

► Sehr viele San leben in absoluter Not und in erbärmlichen Verhältnissen. Von den Portugiesen wurden sie während des Befreiungskampfes in Angola und von der südafrikanischen Armee gegen die SWAPO eingesetzt. Unter dem Einfluss der Geldwirtschaft der westlichen Welt wurden die Trinkbuden immer mehr. Die Leute trinken. Land lässt sich nicht mit Geld kompensieren. Die Auswirkungen sind grauenvoll. Im südlichen Afrika haben von ca. 100 000 San nur zehn Prozent Zugang zum Land ihrer Vorfahren. Die meisten San überleben irgendwie physisch, einige indem sie Souvenirs herstellen und an TouristInnen verkaufen.

»People and Parks« versucht als integratives Entwicklungskonzept Menschen und Naturschutz zu vereinen. Sie haben einen Fotoband über »People and Parks« und über die Auswirkungen des Ökotourismus auf die Situation der San gemacht. Ihr Ziel ist, auf eine bestimme Idee vom Ökotourismus hinzuweisen. Was halten Sie davon?

► Ich wurde zufällig mit der Idee vom Ökotourismus konfrontiert, als ich zum Fotografieren bei den San war. Viele Leute benutzen dieses Wort in vielerlei Hinsicht, je nach ihren Motiven und Zielen. Damit ist Ökotourismus Missbrauch ausgesetzt, denn jeder will Geld daraus machen.

Und was heißt das für die San?

► Die Menschen, die ehemals in den Nationalparks lebten, haben vom heutigen Tourismusgeschäft praktisch nichts. Die Einnahmen wandern in andere Taschen, entweder in die der Parkmanager oder der Reiseunternehmer. Botswana verdient eine Milliarde Rand am Tourismus. Das ist nach den Diamanten der zweitgrößte Einkommenssektor. Jagdführer kommen leicht an billige offizielle Konzessionen und verdienten damit hunderttausende Dollars im Jahr. Aber für die San, auf deren Land gejagt wird, bleibt absolut nichts. Ich traf Kgau'hana, den »berühmtesten San der Welt«. Er spielte die Hauptrolle in dem Film »The Gods Must Be Crazy«. Seine Geschichte ist repräsentativ für die Art, wie die Menschen ausgebeutet werden. Der Film erwies sich als sehr erfolgreich und brachte im ersten Jahr 59 Mio Dollar ein. Kgau'hana, der Hauptdarsteller, bekam für seine Rolle 2000 Rand (500 DM).

Da stelle ich mir die Frage: Warum können die Menschen, die aus den Wildschutzgebieten herausgeworfen wurden, aber bisher kaum negativ auf die Natur eingewirkt haben, nicht dazugehören? Warum sollten sie nicht vom Tourismus profitieren? Die San wissen über die Natur, die Tiere, mehr als irgendwer sonst in dieser Region. Doch die Leute werden isoliert und absolut menschenunwürdigen Verhältnissen ausgesetzt.

Gut, es wurde für die neuen ökotouristischen Konzepte eine Menge Energie aufge-

bracht und auch Geld. »People and Parks« ist in den afrikanischen Naturschutzbehörden eine prioritär behandelte Angelegenheit. Es gibt einige überzeugende Beispiele von progressiven Projekten, die auf kommunaler Mitbestimmung basieren und Joint-ventures unterstützen. Das ist für ein umfassendes Leitbild, das führend sein könnte, noch zu wenig. Es gibt nur Anzeichen dafür, dass sich der Wind dreht.

In Südafrika boomt derzeit der Tourismus. Seit sich die politische Situation in Südafrika Anfang der 90er Jahre geändert hat, engagieren sich viele Organisationen zunehmend im Ökotourismus. Ist nicht die erste Priorität gerade der großen Naturschutzorganisation nach wie vor die Finanzierung der Naturreservate? Die lokale Bevölkerung spielt da eher eine rein funktionale Rolle.

► Was die Beziehung zur indigenen Bevölkerung anbelangt, so ist das neue Südafrika Lichtjahre von anderen afrikanischen Ländern entfernt. Ein von lokalen Gemeinschaften organisierter Ökotourismus ist für die indigene Bevölkerung eine Möglichkeit, das Leben auf dem eigenen Land nicht ganz aufzugeben und irgendwie zu überleben. Einige San, die ich besuchte, arbeiten jetzt als Touristenführer. Das Land für die Unterkünfte wurde mit der Hilfe von dänischem Geld den weißen Farmern abgekauft. Das ist völlig absurd, dass die San ihr eigenes Land mit Hilfe ausländischen Geldes zurückkaufen müssen.

Eine verfahrene Situation...

► Ja. Die entscheidende Frage ist, wie die politische und ökonomische Situation sich ändern muss, um für die indigene Bevölkerung positive Voraussetzungen für ihren Umgang mit dem eigenen Land in den Naturreservaten zu schaffen. Das ist eine sehr komplexe Frage, und sie ist von Land zu Land, von Park zu Park verschieden. Ermutigend ist heute eine sehr kleine Zahl von Fällen, die hoffen lassen.

Denken Sie, die San können mit Hilfe des Ökotourismus eine selbstbestimmte Entwicklung in Gang setzen – oder führen sie bestellte kulturelle Einlagen für eine Handvoll Dollars vor?

► Die Ökotouristen kommen nicht hauptsächlich, um andere anzustarren und sie auszunutzen. Ökotourismus ist nicht grundsätzlich schlecht. Es ist eine Möglichkeit für die BesucherInnen, sich mit unbekannten Orten, mit den San und deren Wissen zu konfrontieren. Der Ausgangspunkt ist das Interesse am Leben der anderen. Und das ist in Südafrika wichtig, wir können das nicht ignorieren. Aber es gibt Nebenwirkungen, und ich möchte sagen, Ökotourismus ist ein Kompromiss.

Sie meinen, ein Kompromiss, um Kultur zu erhalten?

► Traditionen ändern sich und wir leben in einer sich ständig ändernden Welt. Die Menschen haben ihre Existenz angepasst und leben auch von Viehhaltung oder Landwirtschaft. Doch die Religion und das geistige Leben, die Art, einen Glauben zu leben, all das verbindet mit dem Land. Die San benutzen den Tourismus, um auf ihrem Land zu bleiben und einige grundlegende Dinge ihrer Lebenskultur zu praktizieren. Ich denke nicht, dass irgendjemand die eigene Kultur durch Tourismus erhalten kann. Aber wenn die einzige Alternative, die bleibt, Prostitution oder Trinken ist, dann bewertet man Situationen anders. Viele San arbeiten auf den Farmen für weniger als 10-20 DM im Monat. Davon kann niemand wirklich leben, nicht einmal überleben. Viele verdienen gar nichts. Das verletzt ernsthaft jegliche Würde. Also ist die Frage, wie sie besser wegkommen. Nehmen wir eine Person, die als TouristIn für eine Nacht in einer kleinen Hütte unterkommt. Sie bezahlt damit zwei bis dreimal so viel wie die San als Arbeiter normalerweise in einem Monat verdienen. Und die meisten haben kaum andere Möglichkeiten.

Das Gespräch mit Paul Weinberg führte und übersetzte Martina Backes anlässlich seiner Ausstellung »**Die Fischer von Kosi Bay**« während des Ökomedia Filmfestivals in Freiburg. Martina Backes ist Mitarbeiterin von **FernWeh**, dem Forum Tourismus & Kritik im **iz3w**.

»Vergleichbar mit dem Sündenfall«

Interview mit dem australischen Filmemacher Dennis O'Rourke

► **Tina Goethe**: *Ihr Film **Cannibal Tours** entstand 1988 in Papua Neuguinea. Sie nahmen teil an einer einwöchigen Flusskreuzfahrt auf dem Sepik River mit mehreren geplanten Landausflügen, die für eine Gruppe von europäischen und amerikanischen TouristInnen angeboten wurde. Wie kamen Sie dazu, einen Film über Tourismus zu drehen?*

► **Dennis O'Rourke**: Ich wollte in diesem Film die Art, wie die DorfbewohnerInnen die Touristen sehen, damit kontrastieren, wie die TouristInnen die Dorfbewohner sehen. Man kann sagen, dass es ein Film über Tourismus ist, aber eigentlich ist der Tourismus nur das Milieu, in dem ein Film spielt, bei dem es um etwas anderes geht. Dieses andere ist der metaphysische Begriff vom Fremden und von den Eingeborenen, dem Wir und dem Anderen und wie diese Beiden miteinander in Beziehung stehen.

Die Tour, die ich gefilmt habe, heißt natürlich nicht offiziell Cannibal Tours, aber dieser Titel verdeutlicht gut, was hier verkauft wird. Der Titel meines Films soll verdeutlichen: Kannibalen sind die, die eine Kultur konsumieren.

Den TouristInnen ist ja nicht wirklich bewusst, dass sie konsumieren. Sie bezahlen für etwas, das sie nicht wirklich kaufen wollen. Die Einheimischen verkaufen ihr Abbild, ihre Fotos. Die TouristInnen jedoch suchen so etwas wie 'authentische' Erlebnisse und Begegnungen – und diese wollen sie natürlich nicht als Geschäftsbeziehung sehen.

► Das stimmt. Das ist die Tragik der Beziehung. Ich glaube schon, dass die meisten der TouristInnen – auch wenn sie es nicht ausdrücken können – sich ernsthaft eine echte Erfahrung von kultureller Grenzüberschreitung wünschten. Aber die einzigen Möglichkeiten, sich auszutauschen bzw. in Kontakt zu treten, beschränkten sich darauf, Fotos zu machen oder etwas zu kaufen.

Und das nimmt sehr aggressive Formen an, wie wir im Film sehen können...

► Claude Levy-Strauss sagte einmal, es wären die Unterschiede zwischen den Kulturen, die ihre Begegnungen so fruchtbar machen. Aber genau dieser Austausch führe zu einer progressiven Uniformität. Was meint er denn mit dem Begriff ‚fruchtbar'? Wenn er das in kommerzieller Hinsicht meint, dann stimme ich ihm zu. In den Worten des Dorfoberhaupts: »Sie wollen die Fotografien, also zahlen sie.« Auch wenn das, was sie zahlen, nur ein kleiner Teil dessen ist, was sie an Bord ihres Schiffes für einen Gin Tonic zahlen. Wenn er ‚fruchtbar' in einem sexuellen oder auch romantischen Sinn verwendet, dann

sah ich dafür einige Beweise zwischen der Crew aus Neu Guinea und einigen abenteuerlustigen weiblichen Passagieren.

Aber ich habe nichts von einem fruchtbaren Austausch in kultureller, spiritueller oder auch belehrender Hinsicht gesehen. Wie der alte Dorfbewohner Camillus in dem Film sagt: »Nun .leben wir zwischen zwei Welten. Alles, was wir wissen, ist, dass sie aus einem anderen Land kommen. Wir sitzen hier verstört herum, während sie Bilder von allem und jedem machen.«


aus dem Film 'Cannibal Tours' von Dennis o'Rourke

Mein Film zeigt jedoch, dass wir in dieser Situation alle Opfer sind. Ausbeutung ist die richtige Bezeichnung für das, was stattfindet, aber sie ist auf eine merkwürdige Art wechselseitig. Die DorfbewohnerInnen sind sehr arm, sie haben keinerlei Geldquellen, sie können gerade mal ein bisschen etwas mit ihrem Kunsthandwerk verdienen. In diesem Sinn sind sie froh, dass die TouristInnen kommen.

Weil ihnen nichts anderes übrigbleibt?

► Sonst könnten sie vielleicht diese Schnitzereien machen, aber sie müssten mit einem Kanu drei Tage flussabwärts zur Handelsstation paddeln und bekämen ein Drittel von dem, was ein Tourist zahlen würde. Über die Bootstour kommen die Touristen zu ihnen. Sie sehen es einfach als eine Art, zu Geld zu kommen.

Aber sie fühlen sich schlecht?

► Ja, trotzdem fühlen sie sich sehr schlecht, denn die Beziehung ist falsch und ungleich – alles wird zur Ware gemacht, d.h. ihre Lebensweise, was sie tun, ob sie tanzen oder einfach herumlaufen oder eine Mahlzeit zubereiten, alles wird von Kameras aufgezeichnet. Stellen Sie sich das umgekehrt vor: Wenn Sie am Samstagmorgen dastehen und ihr Essen kochen und jemand käme vorbei und sagte: »Oh, das ist faszinierend, kann ich Sie filmen oder ein Foto machen?« Unsereiner würde gleich die Polizei rufen. Und stellen Sie sich vor, das geschieht mehr als einmal und man fragt Sie »Können Sie für mich lächeln?«. In dieser Hinsicht ist es, wie Sie sagen, ein aggressiver Akt. Aber durch die Art, wie ich koloniale Expeditionen und solche Reisen gegenüberstelle, zeigt der Film klar, dass diese Art von Tourismus eine natürliche Erweiterung der ursprünglichen kolonialistischen Expeditionen ist. Und als unbewusster Faktor ist das auch ein Motiv derjenigen, die solche Touren buchen. Reisen befriedigen unterschiedliche Bedürfnisse, wie z.B. Sporttourismus, Sextourismus, Skiferien, Kulturtourismus. Bei dieser Art Austausch Erste Welt-Dritte Welt ist es im Allgemeinen so, dass die meisten Touristen aus dem Land der ehemaligen Kolonialherren kommen, wenn Sie z.B. ein afrikanisches Land oder ein französisches Überseeterritorium nehmen. Neu-Guinea ist in dieser Hinsicht wohl offener, aber auch dort beleben TouristInnen einen rassistischen Traum von den Taten ihrer Großeltern.

Was halten Sie von der gegenwärtigen Diskussion, wie der Tourismus mit mehr sozialem Verantwortungsbewusstsein bzw. nachhaltiger gestaltet werden kann. Glauben Sie, dass das Aussicht auf Erfolg hat?

► Nein. Ich glaube, dass der Tourismus nur eine Erscheinungsform unseres riesigen, weltumspannenden Marktes ist. »Unser« schließt in diesem Fall auch schwarze Menschen ein. Es geht um Waren. Wenn zum Beispiel AmerikanerInnen nach Australien kommen und sagen »Wo ist das Känguru?« und erwarten, dass jedermann wie Crocodile Dundee aussieht, dann ist das eine Kommerzialisierung der Kultur. Sie dient den Interessen großer Firmen, multinationaler Konglomerate, die Fernsehsender, Magazine und Zeitungen besitzen. Es geht darum, uns alle auf die Rolle von Konsumenten zu reduzieren. Und wer bekommt schließlich das Geld? Die Leute, die ihre Schnitzereien verkaufen, stehen am Ende der Nahrungskette.

Man könnte sagen, dass ich ein ziemlich finsteres Bild von den Auswirkungen des Tourismus auf traditionelle Gesellschaften entwerfe. Genauso kann man mir vorwerfen, ich würde nur die negativen Aspekte in den Vordergrund rücken und dabei die positiven übergehen, die es speziell im Gastgeberland gibt. Die Geschichte der Begegnungen zwischen dem Westen und diesen Gesellschaften, vom Kolonialismus bis zum Tourismus, ist alles andere als schön und ich glaube, dass wir uns erst dieser Realität stellen müssen, bevor wir über progressive Formen von Tourismus nachdenken. Es ist jefenfalls keine Lösung, diese Dinge zu übergehen und zu hoffen, dass sich mit dem Schlagwort der »ökonomischen Entwicklung« die Probleme dieser ungleichen Beziehung in Luft auflösen.

Man mag sagen, dass dies ein Problem ohne Lösung ist – etwa vergleichbar mit dem Sündenfall. Der Tourismus ist zum einen Teil der ungleichen Nord-Süd-Beziehungen, zum anderen wird in ihm das Elend der menschlichen Beziehungen in unserer postmodernen, post-kulturellen und konsumistischen Welt offenbar. Wenn man dieses eine Element verändern will, muss man zugleich das ganze System verändern. Die Beziehungen im Tourismus zu verändern, bedeutet aber auch, alle Einstellungen gegenüber der Moderne zu modifizieren – unsere und ihre. Denn ich bin mir sicher, hätten die TouristInnen meines Films vor ihrer Reise gewusst, was in den Köpfen der UreinwohnerInnen vorgeht, dann wäre die Erfahrung für alle Beteiligten ,fruchtbar' gewesen.

Das heißt, Reisende müssten einfach mehr über die besuchte Bevölkerung wissen?

► Wir sind alle von dieser Vorstellung verseucht, dass alles gekauft und verkauft werden kann. Die Kultur nicht ausgenommen. Und darum geht es mir, das ist für mich das Entscheidende, dass alles zur Ware gemacht wird. Das liegt der Idee zu Grunde, eine Reise z.B. zu irgendeinem Volksstamm zu unternehmen. Worum geht es da? Warum besuchen Sie den Volksstamm? Weil Sie gehört haben, dass es dort Eingeborene gibt? Sie gehen nicht hin, weil sie dort vielleicht einen Verwandten haben, oder weil diese Leute Ihre Vorstellungswelt verändern könnten. Erst kamen die Kolonialisten, dann die Anthropologen, dann die Touristen.

Und die Journalisten.

► Und die Filmemacher.

Das Interview führte Tina Goethe während des **freiburger filmforums ethnologie**, in dem eine Werkschau zu Dennis O´Rourke zu sehen war. *(vgl.»Der Film macht mich«, iz3w 239.)* Tina Goethe ist Mitarbeiterin bei **Fern-Weh**, dem Forum Tourismus & Kritik im **iz3w**. Übersetzung: Christian Neven du Mont.

Islamistische Bewegungen...

... gerieten vor nun über 20 Jahren mit Macht ins Bewusstsein der westlichen Öffentlichkeit, als sie vor allem in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens die bestehenden Regimes herausforderten. Die damals üblich gewordene Bezeichnung »Fundamentalismus« ist in zweifacher Hinsicht irreführend: Zum einen deckt sie sich mit der Behauptung islamistischer Ideologien, eine direkt aus den Geboten der Religion abgeleitete Programmatik gegen die gesellschaftlichen Krisenerscheinungen zu präsentieren. Zum anderen konnte der Begriff davon ablenken, dass es sich um soziale Bewegungen handelt, die ihre Kraft aus den aktuellen politischen, kulturellen und sozialen Widersprüchen in ihren Gesellschaften erhalten.

Zunächst war es jedoch die nationale Frage, die die Geschichte des Islamismus bestimmte. Die Religion fungierte als kollektive Identitätskonstruktion im Widerstand gegen die Kolonialmächte etwa in Algerien und Ägypten. National definiert sich auch der islamistische Kampf in Palästina (Hamas) und im Libanon (Amal und Hizbollah). Eine zweite Variante islamistischer Bewegungen entstand in den 70er Jahren nach dem Scheitern der sozialistischen Entwicklungsregimes, des Panarabismus und der zunehmenden Westöffnung. All diese Konzepte konnten ihr Versprechen auf materiellen Wohlstand für die Masse der Bevölkerung nicht einhalten.

Der Islam diente als Vehikel des Protestes, der vor allem die Ängste des Kleinbürgertums widerspiegelte. Er suggerierte kulturelle Authentizität gegenüber der »Verwestlichung«, und mit ihm konnte die Originalität vermeintlich alternativer »islamischer« Konzepte behauptet werden. Diese erwiesen sich jedoch weder als wirksam noch als besonders originär.

Mittlerweile tritt die Spaltung in moderate und radikale Richtungen, die den Islamismus seit jeher prägt, besonders deutlich zutage. Die radikalen Gruppen treten als Warlords auf, denen es zuallererst um Beute und die Aufrechterhaltung eines Wir-Gefühls in einer hierarchischen Gemeinschaftsstruktur geht. Sie sind außerhalb ihres Klientels unpopulär und weitgehend isoliert. Vor diesem Hintergund haben radikale Gruppierungen in Ägypten den bewaffneten Kampf bereits seit geraumer Zeit so gut wie aufgegeben. Zwei von ihnen beantragten vor einigen Wochen die Zulassung als politische Partei, was vom Regime jedoch verwehrt wird.

Auf der anderen Seite integrieren sich die moderaten Kräfte (FIS, Muslimbrüder, Refah) in die Gesellschaft. In vielen Staaten des Nahen und Mittleren Ostens stellen sie so die einzig ernstzunehmende oppositionelle Kraft dar. Ihre aktiven Träger sind vor allem Angehörige der Mittel- und Oberschichten. Vor dem Hintergrund der repressiven Regimes in ihren Ländern zählen immer weniger soziale Fragen und immer mehr Menschenrechte, Parlamentarismus und Zivilgesellschaft zu den Themen, mit denen sie sich profilieren wollen. Islam steht hier für eine politisch und ökonomisch liberale und in Fragen von Ethik und Moral konservativ-patriarchale Weltanschauung. Ihre Anhängerschaft erstreckt sich mittlerweile wohl quer durch alle Klassen. Noch wird manchen der Marsch in die Institutionen jedoch verwehrt.

Im folgenden Themenschwerpunkt fragen wir nach der aktuellen Entwicklung des Islamismus und der Rolle der sozialen Frage. Unsere Arbeitshypothese ging dabei davon aus, dass an die Stelle der sozialen Frage eine Polarisierung der islamistischen Bewegungen in Integration auf der einen und Warlordisierung auf der anderen Seite getreten sei. Diese These wurde von einigen AutorInnen als zu pauschal angesehen. Zum einen habe die soziale Frage bei vielen islamistischen Bewegungen nie im Zentrum gestanden. Zum anderen widersprächen andere aktuelle Entwicklungen der These. So formuliert die Hizbollah im Libanon mittlerweile ähnliche Ziele wie die linke Opposition des Landes: »Wir kämpfen für die Erhaltung der Meinungs- und Organisationsfreiheit (...). Die libanesische Wirtschaft muss vor der Herrschaft der Marktgesetze und den Gefahren der Globalisierung bewahrt werden. Wir fordern, dass sich der Staat stärker engagiert, um die ärmeren Schichten zu schützen«.

Wie auch immer solche Aussagen zu bewerten sind, sicher ist, dass Verallgemeinerungen »dem« Islamismus nicht gerecht werden können. Schließlich zählen zu ihm auch die islamischen und islamistischen Bewegungen im Afrika südlich der Sahara, in den GUS-Republiken Zentralasiens, in den USA (Black Muslims), in Bosnien, Süd- und Südostasien oder in den Staaten, wo Millionen muslimischer MigrantInnen leben. Sie alle eint lediglich, dass der Islam ihnen den äußerlichen begrifflichen Rahmen ihrer jeweiligen an den Glauben appellierenden Identitätspolitik bietet. Einzelne Artikel, die wir in den kommenden Heften folgen lassen wollen, werden an dieser Unübersichtlichkeit nichts grundsätzlich ändern können.

Und das sollen sie auch gar nicht. Denn vor dem Hintergrund weiterhin geläufiger Stereotypen zu Islam und Islamismus bedient jede zusätzliche Verallgemeinerung nicht nur anti-islamische Feindbilder, sondern suggeriert auch die Möglichkeit, verschiedenartigste Phänomene mittels eines wissenschaftlichen oder populären Paradigmas, wie »der Islam« es darstellt, unter einen Hut bringen zu können. Auf der anderen Seite müssen sich AutorInnen, die diese Verallgemeinerung vermeiden wollen, häufig den Vorwurf des Kulturrelativismus gefallen lassen, weil ihre differenzierten Betrachtungen die klare Kritik am Islamismus als einer anti-emanzipatorischen Ideologie vermissen ließen. An den unterschiedlichen Sichtweisen auf die Entwicklung im Iran wird dies besonders deutlich.

die redaktion



Foto: R. Maro / version

Dritter Weg ins Aus?

Islamistische Bewegungen zwischen Anpassung und Extremismus

von **Jörn Schulz**

▶ Sie waren angetreten, um die islamische Welt zu vereinigen, von westlichem Einfluss zu befreien und ihre spezifische Version von Gerechtigkeit und Modernisierung durchzusetzen. Entstanden in den 30er Jahren, erlebten die islamistischen Bewegungen in den 70er Jahren in fast allen »islamischen« Staaten einen Aufschwung.

Die besonderen politischen Konstellationen in den verschiedenen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens bedingten eine unterschiedliche Entwicklung der islamistischen Bewegungen. In ihren Grundbedingungen aber ähneln sich die meisten »islamischen« Staaten: Aus dem antikolonialistischen Kampf ging eine nationalistische Oligarchie hervor, deren staatskapitalistische Entwicklungspolitik nach anfänglichen Erfolgen schnell steckenblieb. Die Niederlage im Krieg gegen Israel 1967 symbolisierte die Schwäche auch gegenüber »dem Westen« und trug wesentlich zur Diskreditierung der herrschenden Nationalisten bei. Die Reaktion darauf war in der Regel ökonomische Liberalisierung, während das politische System, wenn überhaupt, nur sehr vorsichtig liberalisiert wurde. Unzufriedene Angehörige unterer Mittelschichten bildeten den Kern der Anhängerschaft nun aufstrebender islamistischer Bewegungen. Gegen den gescheiterten Nationalismus propagierten sie ihre Vision einer islamistischen Modernisierung. Hinter der schlichten Parole »Der Islam ist die Lösung« verbarg sich dabei eine langfristig angelegte Strategie, um die Hegemonie über die Gesellschaft zu gewinnen und schließlich die Staatsmacht zu erobern.

Der Islamismus versteht sich als Vermittler zwischen den Klasseninteressen

Grenzen der Mobilisierung

▶ Die Machtübernahme gelang nur im Iran und Afghanistan, sowie mit Hilfe des Militärs im Sudan[1] und zeitweise in Pakistan (1977-1988). Weitaus erfolgreicher war der Kampf um kulturelle Hegemonie. Die »Islamisierung« des gesellschaftlichen Lebens (»islamische« Kleidung, öffentliches Gebet, Verbreitung religiöser Literatur etc.) ist unverkennbar, sie kann jedoch nicht mit politischer Unterstützung für den Islamismus gleichgesetzt werden. Wo Wahlen oder Umfragen Aufschluss über die Stärke des Islamismus geben, wie in der Türkei oder Palästina, können islamistische Organisationen auf die Unterstützung höchstens eines Fünftels der Bevölkerung zählen.[2] Unempfänglich für die islamistische Botschaft sind zunächst natürlich die religiösen Minderheiten. Auch IndustriearbeiterInnen sind in islamistischen Bewegungen nur spärlich vertreten, und nur wenigen islamistischen Gruppen gelang es, die Landbevölkerung zu mobilisieren. In allen Schichten der Bevölkerung hat der Islamismus mit der Anziehungskraft der westlichen Konsumgesellschaft zu kämpfen. Die Stunde der Islamisten kam immer dann, wenn die nationalistischen Oligarchien eine ökonomische und ideologische Rechtswende einläuteten. Als in Ägypten nach 1970 die Wirtschaft liberalisiert wurde, wuchsen die sozialen Unterschiede. Eine neue »verwestlichte« Bourgeoisie entstand; auch die Großgrundbesitzer gewannen wieder an Macht. Die ökonomische Wende wurde begleitet von einer Kampagne der »Islamisierung« von oben, die Verbreitung religiöser Werte sollte die wachsende soziale Unzufriedenheit auffangen und ein Gegengewicht zu linksnationalistischen und sozialistischen Ideologien schaffen. Die Islamisten setzten dem ihre Lösungsstrategie und eine oppositionelle Islam-Interpretation entgegen.

Eine vergleichbare Entwicklung gab es in den 80er Jahren im Sudan, Algerien und der Türkei. Die häufig übersehene Tatsache, dass Regierungen, die sich dem westlichen Ausland gern als säkulares Bollwerk gegen den Islamismus präsentieren, daheim einen konservativen Staatsislam propagieren, dessen Parolen denen der Islamisten oft zum Verwechseln ähnlich sind, ist zentral für das Verständnis islamistischer Bewegungen. Nur im Kontext von Gesellschaften, die von autoritären bis diktatorischen Herrschaftsformen, einem bislang kaum hinterfragten Patriarchat, Armut und sozialer Stagnation geprägt sind, wird erklärlich, warum auch viele Frauen islamistische Bewegungen unterstützen und die Sharia als Begrenzung staatlicher Willkür gelten kann.

Die Stärke der islamistischen Bewegung, der oft und zu recht die Schwammigkeit ihrer programmatischen Aussagen vorgeworfen wurde, ist die Verbindung von Theorie und Praxis. Die islamistischen Aktivitäten selbst sollen das Modell für die angestrebte Gesellschaft sein. Das entspricht dem Charakter der islamistischen Ideologie, deren Kern die Forderung nach moralischer Erneuerung ist. Als »dritten Weg« jenseits von Kapitalismus und Sozialismus propagiert der Islamismus ein korporatives Gesellschaftsmodell, das allen Klassen ihre Rechte und Pflichten zuweist.

Moralische Ökonomie

► Spezifisch islamistisch ist, abgesehen vom allgemeinen Bezug auf koranische Begriffe, allein das Verbot jeglichen Zinses (riba), das als Entwicklungsstrategie einmal dazu dienen sollte, das gehortete Kapital der Oligarchie (im wesentlichen Großgrundbesitz und Handelsbourgeoisie) in produktive Sektoren zu lenken. Der zweite Fixpunkt der islamistischen Soziallehre ist zakat – an dessen Übersetzung und Übertragung scheiden sich jedoch die Geister.[3] Von Anfang an war in der islamistischen Bewegung ein bourgeoiser Flügel vertreten, der es gemeinsam mit dem privatwirtschaftlich orientierten Teil der Mittelschichten bevorzugte, zakat als Almosen zu übersetzen. In einer wahrhaft islamischen Gesellschaft, so ihre Ansicht, würden die Reichen den Armen aus eigenem Antrieb in ausreichendem Maß helfen.

Tatsächlich gibt es in den meisten islamischen Gesellschaften eine starke Tradition privater und nachbarschaftlicher Sozialhilfe, eine Form der »Sozialpartnerschaft«, die ein Netz der Patronage knüpft. Wer solchen Verpflichtungen nicht nachkam, verlor sein soziales Ansehen. Der »verwestlichten« Oligarchie ist das jedoch zunehmend egal. Zugleich zieht sich der Staat im Rahmen der Wende zu Neoliberalismus und Weltmarktintegration mehr und mehr aus seiner sozialen Verantwortung zurück. Kernpunkt der islamistischen Strategie ist es, diese Lücke zu füllen und sich so als Gegenelite zu empfehlen. Sozial- und Bildungseinrichtungen, in denen die »moralische Ökonomie« praktiziert wird, werden von allen islamistischen Strömungen angeboten. Sie können als moderne Version des Almosenwesens oder aber als Vorform eines zukünftigen staatlichen Sozialsystems gesehen werden. Der islamistische Sozialhilfesektor ist darauf ausgerichtet, die Unterschichten in ein klientelistisches System zu integrieren. Hierarchien sollen nicht abgebaut, sondern in einer »modernen« Form neu realisiert werden.[4] Wie der arabische Nationalismus versteht sich auch der Islamismus als Vermittler zwischen den Klasseninteressen.

Eine »Vermittlung« dieser Art endet meist in einem Bündnis mit den herrschenden Klassen, und noch alle »dritten Wege« haben in den Kapitalismus geführt. Auch bei den großen islamistischen Organisationen ist seit den 80er Jahren eine Tendenz zur »Verbürgerlichung« festzustellen. Die ägyptische Muslimbruderschaft entschied sich schon in den 70er Jahren für einen reformistischen Kurs, der Einfluss des bourgeoisen Flügels wuchs. In den 80er Jahren etablierten sich, ausgehend von den Golfmonarchien, »islamische« Wirtschafts- und Finanzinstitutionen auf der Grundlage des Zinsverbots. Die Islamisten haben damit zwar bewiesen, dass eine kapitalistische Wirtschaft auch ohne Zinsen funktionieren kann. Die »islamische Wirtschaft« zeigt allerdings die gleiche Tendenz zu kurzfristig profitablen, spekulativen Investitionen, die allgemein in der Weltwirtschaft dominiert. Die Hoffnung, man könne auf diese Weise Kapital in produktive Sektoren lenken, hat sich nicht erfüllt.

Zudem haben Teile der islamistischen Bourgeoisie mittlerweile die Vorzüge des Weltmarkts entdeckt. Das Streben nach der Vereinigung aller oder doch zumindest einiger »islamischer« Staaten hat damit an Gewicht verloren. Priorität genießt für sie nunmehr ihre Einfügung in den nationalstaatlichen Rahmen.

So zeigt die ägyptische Muslimbruderschaft immer weniger Interesse an sozialen Veränderungen, vorrangig ist die Forderung nach Freiheiten (hurriyat), konkret nach Legalisierung der Organisation und ihrer Presse. Gleichzeitig wird die Forderung nach Einführung der Sharia[5] aufrechterhalten. Für die »rechtsislamistische« Strömung ist die Sharia Herrschaftsinstrument: harte Strafen im Kampf gegen Kriminalität, religiöse Werte gegen den »moralischen Verfall«, »Sozialpartnerschaft« und ein gut organisiertes Almosenwesen zur Befriedung der unteren Klassen. Zugleich wird die Sharia als Mittel propagiert, staatliche Willkür zu beenden. Wo Massenverhaftungen und Folter übliche Mittel der Repression sind, kann schon die Bindung des Herrschers an einige minimale gesetzliche Verpflichtungen als Fortschritt erscheinen. Als Oppositionelle haben Islamisten ein echtes Interesse an Rechtsstaatlichkeit und einer öffentlichen Kontrolle der Regierungstätigkeit. Das kann allerdings schnell verlorengehen, wenn sie die Macht übernommen haben.

Die Forderung nach Rechtsstaatlichkeit und Rechenschaftspflicht der Herrschenden stand auch am Anfang der iranischen Revolution – und Khatami hat diese Forderungen wieder aufgenommen. Auch im Iran zeigen sich Tendenzen zur »Verbürgerlichung«. Das islamistische Regime wiederholte die Entwicklung der arabisch-nationalistischen Staaten: Auf die radikale Anfangsphase, als große Teile der Wirtschaft verstaatlicht oder staatlich kontrolliert wurden, folgte nach dem Tod Khomeinis (1989) eine ökonomische Liberalisierung und eine Öffnung für ausländisches Kapital. Das »Bündnis von Moschee und Bazar« verdrängte die radikalen Mittelschichten aus den wichtigsten Machtpositionen.

An politische und kulturelle Liberalisierung war zunächst nicht gedacht, doch die kapitalistische Modernisierung erfordert neben materiellen Anreizen auch ein gewisses Maß an persönlichen Freiheiten, die mit dem islamistischen Zwangsstaat schwer vereinbar sind. Khatamis Reformbewegung ist ein Versuch, diesen Widerspruch durch eine begrenzte Liberalisierung im Rahmen des islamistischen Systems aufzulösen *(vgl. iz3w 235)*. Das gleicht letztlich dem Versuch, einen Menschen zugleich künstlich zu beatmen und zu strangulieren. Dennoch könnte es dem Regime, ähnlich wie seinen »feindlichen Brüdern« im nationalistischen Lager gelingen, eine längere Periode der politischen Stagnation zu erzwingen.

Nationalisierung und Spaltung

► Seine Ausstrahlungskraft hat das iranische System längst verloren. Statt der islamischen Einheit wuchs die Distanz zwischen sunnitischen und schiitischen Islamisten (siehe S. 35-36), vor allem aufgrund machtpolitischer Differenzen. Bei den großen islamistischen Organisationen führte der Integrationskurs zu einem stärkeren Bezug auf den Nationalstaat und »nationale Interessen«. Im Iran mündete der »Revolutionsexport« in regionale Machtpolitik. Saudi-Arabien, der wichtigste Financier sunnitisch-islamistischer Gruppen, drängte auf eine anti-iranische Position und unterstützte anti-schiitische Bewegungen wie die Taliban.

Auch im sunnitischen Islamismus gelang es nie, so etwas wie eine islamistische Internationale aufzubauen. Die Ableger der Muslimbruderschaft in anderen arabischen Staaten entwickelten schnell ein organisatorisches Eigenleben. Fast überall spalteten sich von den großen Bewegungen radikale Gruppen ab – in Ägypten bildete sich seit den 70er Jahren eine militante islamistische Gegenkultur. (Seitdem haben massive Repressionskampagnen die militant-islamistische Subkultur geschwächt, und die Morde an ägyptischen und ausländischen ZivilistInnen haben die bewaffneten Gruppen vollständig von der Bevölkerung isoliert.) Auch bei den militanten Gruppen zeigt sich eine Abkehr von der sozialen Frage. Im Vordergrund steht der »reine«, kompromisslos durchgesetzte islamische Staat. Bewaffneter Islamismus findet sich in Ägypten heute vornehmlich im Said, dem ökonomisch rückständigen Oberägypten, wo Clanstrukturen noch das gesellschaftliche Leben dominieren. Islamisten, die familiäre Verbindungen in diese Region haben, politisieren Auseinandersetzungen mit der christlichen Minderheit, bei denen es in der Regel um Land- oder Wasserrechte geht. Unter ihnen spielen »Afghanen« (Islamisten, die als Freiwillige in Afghanistan

gekämpft haben) eine wichtige Rolle. Über sie verbreitete sich eine neue Variante des Islamismus, die der französische Wissenschaftler Olivier Roy als »Neo-Fundamentalismus« bezeichnet (s. Literaturliste S. 31).

Der Neo-Fundamentalismus schöpft aus Quellen des vorkolonialen Fundamentalismus, vor allem aus dem Wahhabismus, einer im 18. Jahrhundert zur Reform der Stammesgesellschaft entstandenen extrem puritanischen Ideologie, die heute die Staatsdoktrin Saudi-Arabiens ist. Saudi-Arabien finanziert zahlreiche Koranschulen im afghanisch-pakistanischen Grenzgebiet, ebenso wie die pakistanische »Gemeinschaft der islamischen Ulama« (JUI). Aus diesen Schulen ging die neo-fundamentalistische Taliban-Bewegung hervor.[6]

Der Neo-Fundamentalismus zeigt wenig Sinn für entwicklungspolitische Notwendigkeiten. Während jedoch der modernistische Islamismus (wie nationalistische Ideologien) auch den Beitrag der Frauen zum »nationalen Aufbau« nutzen will, solange dadurch das Patriarchat nicht in Frage gestellt wird – die Muslimbruderschaft bot bereits in den 30er Jahren Alphabetisierungskurse für Frauen an – ist den Taliban der Anblick gebildeter Frauen schlicht unerträglich. Das Taliban-Regime *(s. iz3w 229)* ist eine ideologische Version der Warlord-Herrschaft – Abgaben auf Handel sowie die Kontrolle von Opiumanbau und Schmuggel ersetzen den ökonomischen Wiederaufbau.

Die besondere »Reinheit« des Neo-Fundamentalismus scheint eine gewisse Anziehungskraft auf radikalisierte Jugendliche zu haben, die mit dem Kompromisskurs der großen islamistischen Organisationen unzufrieden sind. Außerhalb von Bürgerkriegsstaaten dürfte diese Strömung jedoch kaum über den Status einer radikalen Sekte hinauskommen. Die gemäßigte Hauptströmung des Islamismus ist dagegen weiterhin die wichtigste oppositionelle Kraft in den meisten »islamischen« Staaten. Ihre Stärke ist die Schwäche ihrer Gegner. Die herrschenden Oligarchien sind nicht in der Lage, politische und soziale Perspektiven zu weisen. Von wenigen Staaten abgesehen stagniert der Demokratisierungsprozess, sofern er überhaupt je begonnen hat. Aber obwohl auch der Islamismus die soziale Frage preisgibt, hat sich innerhalb des oppositionellen Lagers keine andere Kraft herausgebildet, die in der Lage wäre, seine Dominanz zu brechen.

Anmerkungen:

1 Die Entmachtung des Islamistenführers und internationalen Chefideologen Hassan Tourabi Ende vergangenen Jahres wird wohl eine Abkehr vom Islamismus einleiten.

2 Nur selten gelingt es islamistischen Organisationen, so wie beim Umbruch in Algerien nach 1990, über diesen Anteil hinauszukommen. Im Übrigen ist den häufig angestellten Wahlverhaltensschätzungen mit großer Vorsicht zu begegnen.

3 Eine »linksislamistische« Strömung, hinter der die Interessen der auf den Staatsdienst orientierten Mittelschichten stehen, definiert zakat als Armensteuer. Sie betont das Eigentumsrecht und die Notwendigkeit von Einkommensunterschieden angesichts der »natürlichen Ungleichheit« der Menschen, befürwortet aber soziale Umverteilung durch Besteuerung und einen starken öffentlichen Sektor. (Zum koranischen riba-Verbot bekennt sich im Übrigen auch die ägyptische Regierung und mit ihr der offizielle Staatsislam. Sie will aber unter dem Begriff riba nur Wucherzinsen verstanden wissen.)

4 In vielen gesellschaftlichen Bereichen richtet sich der Islamismus gegen die von der Oligarchie geförderten erstarrten Traditionen. So vertritt die islamistische Bewegung zwar eine extreme Form des Patriarchats, erklärt jedoch viele Traditionen der Eheschließung für unislamisch: Nach traditionellen Vorstellungen verleiht z.B. erst eine bestimmte ökonomische Basis, die auch Angehörige der Mittelschichten heute erst sehr spät erreichen, den Status der Heiratsfähigkeit. Die Zugehörigkeit zu einer islamistischen Bewegung dagegen kann eine frühe Heirat ermöglichen. Die traditionell sehr aufwendigen Hochzeitsfeiern werden durch ein schlichtes Zeremoniell ersetzt. Vor allem aber wird die Zustimmung der Eltern für nicht zwingend erforderlich erklärt. Insbesondere bei den radikaleren Gruppen werden EhepartnerInnen gern im eigenen Umfeld gesucht. Möglicherweise wird hier die Rolle des Vaters nur durch andere männliche Verwandte ersetzt, zweifellos aber ermöglicht das Bekenntnis zum Islamismus es Männern wie Frauen, sich früher von der väterlichen Autorität zu lösen.

5 Die Sharia ist das islamische Recht, bestehend aus den Quellen Koran und Sunna (Niederschriften über den Propheten Mohammad). Formal bekennen sich die meisten Muslime zur Sharia. Wie jedoch die hier niedergelegten Vorschriften ausgelegt und auf die jeweilige aktuelle gesellschaftliche Situation angewandt werden können, darüber streiten sich seit jeher die Gelehrten und Politiker (zu Islaminterpretationen s. auch iz3w 238.)

6 Dieser Siegeszug wäre allerdings ohne die extreme Zerrüttung der afghanischen Gesellschaft und die massive ausländische Unterstützung nicht möglich gewesen.

► **Jörn Schulz** ist Erzieher und freier Journalist.

Blockierte Integration

Die islamistische Studentenbewegung in Ägypten

von **Arian Fariborz**

Insbesondere die nationale Frage war für die ägyptischen Studentenbewegungen sämtlicher politischer Couleur meist die Triebfeder ihres sozialen Protests gegen die Staatsmacht. Hierdurch gelang es ihnen große Bevölkerungsteile für ihre politischen Ziele zu mobilisieren. Sowohl die Linke, als auch die islamistischen Bewegungen waren immer Teil der politischen Landschaft Ägyptens. Doch die blockierte Demokratie unter Mubarak verwehrt ihnen jede Möglichkeit zur Integration im politischen System.

► Anders als in westlichen Industrienationen haben Konflikte mit revoltierenden Studenten in Ägypten lange Zeit die politische Agenda bestimmt. In den 30er und 40er Jahren stellten die ägyptischen Studenten als klassische Vertreter der städtischen Mittelschicht einen integralen Bestandteil der nationalistischen Bewegung gegen die britische Mandatsmacht dar. Als Verhandlungen mit den Briten über eine vollständige Unabhängigkeit Ägyptens in einer Sackgasse zu enden drohten, spaltete und radikalisierte sich die Studentenbewegung. Ein großer Teil kehrte der parlamentarischen Vertretung den Rücken und beteiligte sich am bewaffneten Kampf der Muslimbrüder und der kommunistischen Gruppen gegen die Briten in der Suezkanalzone.

Auch nach der ägyptischen Unabhängigkeit und dem Staatsstreich der freien Offiziere unter Nasser waren meist nationale, außenpolitische Anlässe die Triebfedern studentischer Proteste. Zwar erstickte die nasseristische Militäroligarchie bis zum Ende des Sechs-Tage-Kriegs 1967 jegliche autonome politische Betätigung an den Universitäten. Im Februar 1968 kam es jedoch erneut zu nationalistisch motivierten Unruhen tausender Studenten und Arbeiter. Auslöser waren die von den Studenten als zu milde angesehenen Urteile gegen die Offiziere, die für das mili-



Nachdenken über den 2. Golfkrieg Foto: R. Maro/version



tärische Fiasko Ägyptens verantwortlich gemacht wurden. Die Demonstranten konnten eine Reihe demokratischer Forderungen durchsetzen, wie die Aufhebung der Zensur studentischer Publikationen, das Verbot für die Universitätswache, in die studentischen Zusammenhänge einzugreifen und die Abschaffung der vom Lehrpersonal kontrollierten Studentenverbände.

Studenten gegen fette Katzen

► Mit dem Beginn der Ära Sadat profitierten die sozialistischen und marxistischen Studentenorganisationen von der anfänglichen demokratischen Öffnung des politischen Systems und konnten sich an die Spitze der Bewegung setzen. Vor allem an den Universitäten von Kairo und 'Ain-Shams gründeten sich viele linke studentische Basisgruppen, die z. T. mit der PLO in engem Kontakt standen. Sie drängten auf einen neuerlichen militärischen Konflikt mit Israel, forderten die sofortige Nationalisierung der US-amerikanischen Firmen in Ägypten sowie die Etablierung eines protektionistischen Wirtschaftssystems, das nicht in die Strukturen des Weltmarktes eingebunden ist. Durch die politischen Vorgänge in Vietnam fühlten sich viele studentische Kader ermutigt, den anti-imperialistischen Befreiungsgedanken zu adoptieren und diesbezüglich ein arabisches Exempel gegen die USA und gegen den »zionistischen Feind« zu statuieren. Die politische Linke kritisierte Sadats »Open Door«-Politik, die Ägypten den auf dem Weltmarkt herrschenden Mächten ausliefern und die Stellung der einkommensschwachen Bevölkerungsschichten zugunsten der Herausbildung einer Neureichenschicht, den »fetten Katzen«, wie sie genannt wurden, schwächen würde.

Anfang 1972 erreichte die nasseristisch und sozialistisch dominierte Bewegung den Höhepunkt ihrer Macht. Rund 20.000 Studenten unter der Führung des sozialistischen Studentenführers Ahmed Abdalla hielten Kairo tagelang in Atem und erinnerten Sadat an sein Versprechen, den Sinai zurückzuerobern. Dabei subsumierten die studentischen Kader aller Strömungen – ob nasseristisch, sozialistisch und zunehmend auch islamistisch – ihre ideologischen Kriterien unter einen allgemein anerkannten, nationalistischen Grundkonsens, um die passive Mehrheit der Studenten zu mobilisieren und Druck auf das herrschende Establishment auszuüben. Wirtschafts- und sozialpolitische Forderungen spielten dabei eine untergeordnete Rolle. Als die Revolte tagelang anhielt und Teile der Armee zu erfassen drohte, ließ Sadat die Streitkräfte auf den Campus einmarschieren.

Mit ihren konservativen Idealen können Islamisten attraktiv bleiben

Um sich der »unbequemen« Linken sowie seiner altnasseristischen Rivalen im Herrschaftsapparat zu entledigen, unterstützte Sadat nach den 72er-Unruhen den Aufbau einer islamistischen Gegenbewegung. Doch sein politisches Kalkül, Islamisten gegen Nasseristen und Sozialisten auszuspielen, ging nicht auf. Zwar gelang es Sadat, die Vorherrschaft der politischen Linken an den Hochschulen zu brechen. Doch hatte er die Eigendynamik der islamistischen Bewegung unterschätzt. Schon bald herrschte eine künstliche und eine originäre Islamisierungstendenz vor, der Sadat ab Ende der 70er Jahre nicht mehr Herr wurde.

Die sozialistischen und nasseristischen Hochschulgruppen hatten ihren Zenit auf dem Campus spätestens seit den Lebensmittelunruhen von 1977 überschritten. Nach Ansicht früherer Studentenaktivisten hatten die sozialistischen Hochschulgruppen die gegen Subventionsstreichungen demonstrierende Bevölkerung kaum unterstützt und dadurch stark an Rückhalt und Ansehen verloren. Schon längst wehte ein anderer Zeitgeist durch die Universitäten, der sich durch die manipulativen Eingriffe der Staatsmacht nur noch verstärkte. Gegen die ablebenden nasseristischen und sozialistischen Utopien versprach der politische Islam eine Fortsetzung von politischem Aktivismus, Einheit, Partizipation und Eigeninitiative der Studenten.

In einer Zeit wachsender sozialer Disparitäten im Verlauf der Sadatschen Öffnungspolitik verstanden es die von der Muslimbruderschaft geschulten studentischen Aktivisten der islamischen Hochschulgruppen (gama´at islamiya) besser als ihre Kontrahenten der politischen Linken, auf die konkreten sozialen Bedürfnisse der Studierenden einzugehen. Die gama´at islamiya setzten sich für eine praxisorientierte, sozialreformistische Politik ein, die sich die religiös-moralische Läuterung der studentischen Individuen sowie die Umsetzung eines islamisch-tradierten Rechtssystems zum Ziel gesetzt hatte. Ihr Vorteil gegenüber der linken Studentenbewegung bestand darin, dass sie keine übermäßige Dogmenbildung betrieben, mit der sich die passive Mehrheit der Studenten ohnehin nur vorübergehend oder formal identifizierte.

Die gama´at islamiya reagierten auf die Verschlechterung der sozioökonomischen Lage vieler Mittelklasse-Kinder sowie auf die zunehmende Bildungsmisere, indem sie verbilligte Lehrmaterialien unter bedürftigen Studenten verteilten sowie Privatkurse und gemeinschaftliche Lerngruppen in Moscheen organisierten. Sie verteilten preisgünstige islamische Kleidung, richteten eine eigene Buslinie für Frauen ein und forderten einen getrenntgeschlechtlichen Unterricht. Abgesehen von ihren karitativen Bemühungen führten die gama´at regelmäßig kulturelle Veranstaltungen durch, um neben dem Studium von Koran und

Sunna das Gemeinschaftsgefühl der jungen Muslime zu stärken.[1]

Mit Sadats Jerusalemreise 1977 und dem Camp-David-Abkommen von 1979 kühlten sich die Beziehungen zum Regime merklich ab. Die bis dahin politisch überwiegend den Muslimbrüdern nahestehende – wenn auch ideologisch ungefestigte – islamistische Studentenbewegung begann sich vermehrt zu radikalisieren und zu fraktionieren. Während die gemäßigten Islamisten mit friedlichen Mitteln versuchten, einen Separatfrieden mit dem »historischen Erzfeind« zu verhindern, gingen die militanten Ableger gegen den neuen Regierungskurs auf die Barrikaden und setzten eine Gewaltspirale von unten in Gang. Vor allem an den oberägyptischen Universitäten bildeten sich aus den gama´at-Zusammenhängen militante Zellen der Gihad-Organisation. Im Gegensatz zu den gemäßigten sozialreformistischen gama´at favorisierten die sozialrevolutionären Tendenzen den Sturz des von ihnen als ungläubig bezeichneten, laizistischen Regimes. Sie stützten sich auf das Ideologiekonzept ihres Gründers und Hauptinitiators Abd as-Salam Farag, dessen Ansicht zufolge nach einem erfolgreichen militärischen Staatsstreich eine islamistische Junta die islamische Restauration von Staat und Gesellschaft diktieren sollte.

Nach der Ermordung Sadats durch ein Gihad-Mitglied setzte das Gros der islamistischen Studenten auch unter Mubarak auf politische Teilhabe und Integration im Staat. Ähnlich wie die Muslimbruderschaft kritisierten die studentischen Kader der gama´at nur die negativen Folgen einer deregulierten liberalen Wirtschaftsordnung, wie die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich, die Zunahme von Akademikerarbeitslosigkeit und Vetternwirtschaft etc., ohne dabei jedoch die kapitalistische Ökonomie grundsätzlich in Frage zu stellen.

Bei den studentischen gama´at islamiya handelt es sich vor allem um eine kulturelle Protestbewegung, die keine fundierten ökonomischen und politischen Konzepte entwickelte. Statt dessen stellten sie ihre überwiegend karitativen Tätigkeiten in den Dienst der islamischen Öffentlichkeit und fungierten mit der Verbreitung der islamischen Mission (»Ad-Da´wa) als ideologisches Sprachrohr der Muslimbruderschaft. Sie repräsentierten jedoch nicht immer deren verlängerten Arm. Im Gegenteil: Bereits Mitte der 70er Jahre konnten sie sich von der Schirmherrschaft der Muslimbrüder lösen und zu einer überregional organisierten, sozialen Bewegung entwickeln, die den gesellschaftlichen Einfluß der Muslimbruderschaft zeitweise weit in den Schatten stellte. Erst nach der Ermordung Sadats und der nachfolgenden Zerschlagung der gesamten studentischen Bewegung konnte die Muslimbruderschaft Mitte der 80er Jahre wieder direkt an den Universitäten Fuß fassen und die geschwächten studentischen gama´at-Zusammenhänge dominieren.

Die neue Generation

▶ Dass die islamistische Studentenbewegung in der Ära Mubarak ihrer gesellschaftspolitischen Macht als außerparlamentarische Opposition beraubt wurde, ist vor allem das Ergebnis jahrzehntelanger staatlicher Restriktionen. Seit Mitte der 80er Jahre signalisierten die Eingriffe des Regimes, wie die Kontrolle der Studentenverbände, die Manipulation der Wahlen zur Studentenunion sowie die Aufstellung einer Campus-Wache eine allmähliche Rückkehr zum Nasserismus. Das Regime erkannte vor allem im Bildungsbereich den Dreh- und Angelpunkt des islamistischen Protestes. Da die Gefahr bestand, dass die islamistischen Studenten der 70er Jahre nun im Wissenschaftsbetrieb landeten, versuchte das Regime per Dekret regierungsloyale Kräfte für die Lehrstühle zu ernennen. Durch die Verhängung eines Radikalenerlasses begann das Bildungsministerium Anfang der 90er Jahre, gezielt islamistische Lehrer, Doktoren und Professoren aus den staatlichen Schulen zu entfernen, bzw. diese in politisch »unbedenklichere«, administrative Stellen zu versetzen – ein Trend, der bis heute anhält. Mit dieser »cut off the roots«-Strategie versuchte die politische Führung, die Kaderschmieden der Islamisten sowie deren Rekrutierungspotentiale zu kappen.

Die Rückkehr des autoritären Klimas auf dem Campus wirft auch ein Schlaglicht auf die Unterdrückung der gesamten islamistischen Bewegung.[2] Die staatlichen Restriktionen gegen die moderaten Islamisten richten sich heute vor allem gegen gegen die mittlere Führungsschicht der Muslimbrüder, die sog. »Generation der Vierzigjährigen«, die ihre politische Karriere in der islamistischen Studentenbewegung begann und heute in den Berufsverbänden *(s. iz3w Nr. 233)* aktiv ist. Sie bezichtigen die Führungsspitze um Mustafa Mashour und Ma'moun Hudaibi der mangelnden Konfliktfähigkeit im Umgang mit der Staatsmacht und werfen den Parteiältesten vor, ein längst überholtes Islambild und Ideologiekonzept zu vertreten sowie keine politischen Neuerungen zuzulassen. Außerdem kritisieren die jüngeren Kader das Vorherrschen autoritärer, interner Strukturen und das Fehlen demokratischer Entscheidungsverfahren.

Mit dem »Wasat«-Parteigründungsversuch junger Muslimbrüder 1996, hatte sich der organisationsinterne Konflikt erstmals deutlich nach außen gezeigt. Das Parteistatut der Initiatoren enthielt neben Forderungen nach religiösen, politischen und individuellen Freiheitsrechten sowie nach Aufbau einer pluralistischen, zivilen Gesellschaftsordnung auch die Garantie von Minderheiten- und Frauenrechten. In gleicher Weise orientiert sich die jüngere Generation an den Universitäten heute mehr an modernen islamistischen Konzepten als an ideologischen Versatzstücken der 70er Jahre und rein normativ-ethischen Zielvorstellungen.[3]

Doch die Dynamik der islamistischen Proteste an den Universitäten ist längst erloschen. Nur noch anläßlich außenpolitischer Ereignisse, wie beispielsweise während des 2. Golfkriegs oder nach dem Terroranschlag in der Ibrahimi-Moschee in Hebron 1994, gelang es den Islamisten an den Universitäten, zeitweise ein breites Protestbündnis anzuführen. Als Resultat jahrzehntelanger staatlicher Restriktionen nimmt der politische Aktivismus unter den Studierenden ab und an seine Stelle tritt zunehmende Politikverdrossenheit und Lethargie. Aufgrund ihrer gegenwärtigen Schwäche und politischen Ohnmacht im autoritären Mubarak-Staat ist jetzt die Bereitschaft der islamistischen Studenten gestiegen, selbst mit ihren ehemals politischen Rivalen – wie den Nasseristen – zu kooperieren. Beide ungleichen Partner einen vor allem sozialpolitische Ziele, wie der Kampf gegen die Zunahme von Armut *(s. iz3w Nr. 230)*, Korruption und gegen Privatisierungen, als Folgen der neoliberalen Staatspolitik.[4]

Anmerkungen:

1 Auch durch ihre dauerhafte Integration innerhalb eines informellen islamischen Netzwerkes – ihren Verbindungen zur Muslimbruderschaft, zu islamistisch dominierten Berufsverbänden, regierungsunabhängigen Privatmoscheen sowie den universitätsinternen und – externen Ablegern der radikalislamistischen Opposition – gelang es ihnen, ein kohärenteres und längerfristigeres Oppositionsbündnis anzuführen als die linke Studentenbewegung.

2 Dabei sind selbst die militanten Organisationen heute sowohl entlang ideologischer als auch strategischer Fragestellungen gespalten wie nie zuvor und haben z.T. mehrfach durch Parteigründungsinitiativen sowie Waffenstillstandsangebote an die Regierung ihren Integrationswillen bekundet.

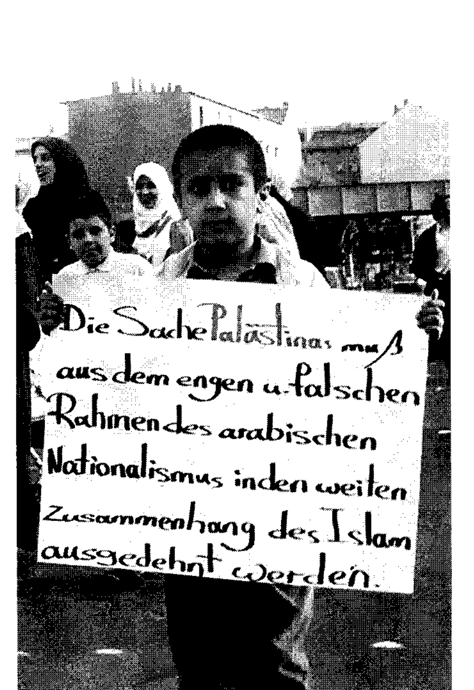
3 Genau wie die islamistische »Generation der Vierzigjährigen« richtet sich ihre Kritik gegen die politische Passivität der gerontokratischen Führungsschicht. Als im vergangenen November hunderte von Studenten gegen die Inhaftierung von 20 jüngeren Muslimbrüdern protestierten, ging die Organisationsspitze auf Distanz und hüllte sich – zur Verärgerung der Studenten – in eisiges Schweigen.

4 Auch andere islamistische und nasseristische Oppositionsgruppen haben angesichts dieser politischen Neuorientierung mittlerweile ihre alten ideologischen Grabenkriege über Bord geworfen, wie das jüngste Beispiel der »Karama«-Parteieninitiative des Nasseristen Hamdeen Sabahi zeigt.

▶ **Arian Fariborz** ist Politik- und Islamwissenschaftler und freier Journalist. Von ihm ist gerade erschienen: *Die ägyptische Studentenbewegung. Ursachen, Auswirkungen und Perspektiven sozialen Protestes, LIT-Verlag, Münster 1999.*

Muslimbrüder und Wohlfahrtspartei

► Auf beinahe 500 Seiten legt Ulrike Dufner ihren Vergleich der ägyptischen Muslimbrüderschaft mit der türkischen Wohlfahrtspartei an. Das umfangreiche Material, das in Studien und Interviews vor Ort gewonnen wurde, ist in dieser Form einzigartig. Gleichzeitig erschwert die Fülle die Konzentration auf Thesen, die den Vergleich ordnen könnten. Allerdings ist die Unübersichtlichkeit beinahe programmatisch zu verstehen. Sie entspricht der zentralen Aussage des Buches: **Islam ist nicht gleich Islam.**



Ein Berliner 1989 Foto: R. Maro/version

Selbst der Mainstream des Islamismus, wie er in Ägypten und der Türkei durch die Muslimbrüderschaft (MB) bzw. die Wohlfahrtspartei (Refahpartei/RP) repräsentiert wird, lässt sich nicht auf einfache Formeln reduzieren. Die MB betrieb seit ihrer Gründung eine Islamisierung der Gesellschaft »von unten«. Jenseits der herrschenden Staatspartei konzentrierte sie sich auf Aktivitäten im kulturellen und sozialen Feld. Die Spaltung der islamistischen Strömung in einen moderaten und einen radikalen Teil fiel in die 70er Jahre. Der moderate Teil der Bewegung strebte seitdem nach Integration in die Gesellschaft, anstelle einer radikalen Absage an deren Lebensweise. Überzeugend stellt Dufner den dabei in der MB auftretenden Widerspruch dar zwischen dem absoluten Anspruch auf »islamische Wahrheit« und dem zunehmenden Bedürfnis an Teilhabe am politischen Geschäft des Parlamentarismus. Schlagworte wie Menschenrechte oder Zivilgesellschaft sind nicht nur in Ägypten zu Symbolbegriffen in der Auseinandersetzung um Islam und Demokratie geworden. Entscheidend dabei ist nicht zuletzt die soziale Trägerschaft der Muslimbrüder: Hier weist die Autorin nach, dass es sich bei der lange gültigen Formel, nach der die Islamisten meist vom Lande migrierte Angehörige der unteren und von sozialem Abstieg bedrohten Mittelschichten seien, mittlerweile um eine Legende handelt. Die von ihr Befragten zeigten sich eher »amüsiert« von dieser Annahme. Die Führung der MB gehört der Oberschicht, den längst etablierten beruflichen Eliten des Landes an. Ihnen liegt der politische wie ökonomische Liberalismus näher als die soziale Frage. Die weiterhin bedeutsamen billigen und effizienten sozialen Einrichtungen der MB interpretiert Dufner nicht als Institutionen zur Mobilisierung der Bevölkerung, sondern als Ausdruck des in Ägypten seit jeher typischen Klientel- und Patronagesystems. Dufners Untersuchung zeichnet aus, dass sie die Entwicklung der islamistischen Bewegungen und ihrer Programmatik immer in einen politischen und ökonomischen Kontext stellt. Hieraus – und nicht aus irgendwelchen sich aus dem Islam ergebenden Vorgaben – lassen sich Erklärungen für den Islamismus finden. Das gilt auch für die Türkei. Hier besteht seit 1945 ein Mehrparteiensystem, das die MSP (Nationale Heilspartei/Vorgängerin der Wohlfahrtspartei) zur Verfolgung der wirtschaftspolitischen Interessen ihrer Träger, des anatolischen Provinzkapitals, nutzte. In Konkurrenz mit anderen konservativen bis faschistischen Parteien um die Wählergunst und in enger Verbindung mit islamischen Orden und Gemeinschaften etablierte sich die MSP und vertrat seit jeher eine »Islamisierung von oben« durch die Partei und ihre Orientierung am Gemeinwohl. Auch die türkischen Islamisten diskutieren die Frage von Islam und Demokratie. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund des in der Türkei verordneten Laizismus nahm dies allerdings andere Formen an als in Ägypten, wo die MB in Konkurrenz zu dem sich selbst »islamisch« legitimierenden Staat steht. Mittlerweile artikuliert die RP ein für die breite Gesellschaft offenes Islamverständnis. Dufner zeigt jedoch, dass dieses weiterhin konservativ und hierarchisch bzw. autoritär ist. Volkspartei heißt hier »Partei für das Volk«.

Vielleicht wäre an dieser Stelle der Gegenüberstellung doch Gelegenheit für eine übergreifende These gewesen, die Dufners Ausführungen eigentlich nahelegen: Beide islamistischen Organisationen lassen sich durch ein konservativ-traditionelles Islamverständnis , kombiniert mit einer ihrer sozialen Trägerschaft entsprechenden liberalen Leistungsorientierung charakterisieren. Das auf Integration und Konkurrenzfähigkeit in der Weltwirtschaft strukturierte polit-ökomomische System stellen sie nicht infrage. Mit ihren konservativen Idealen und dem propagierten Leitbild einer moralischeren, gerechteren islamischen Gesellschaft können MB und RP jedoch auch attraktiv für die Verlierer der Liberalisierung sein. In ihrem »Islamverständnis« als Grundlage dieser neuen Ordnungen weichen sie zwar voneinander ab – jedoch könnte die Behauptung gewagt werden, dass es ihr ungebrochener Anspruch auf eine »islamische« Wahrheit ist, die sie zu vertreten behaupten, der die MB und die RP letztlich zu autoritären Organisationen macht.

Diese Parallelen – und diesem populären Kurzschluss möchte die Autorin keinerlei Vorschub leisten – verdanken sich jedoch in keiner Weise »dem« Islam. Dieser ist lediglich eine Ausdrucksform der Unzufriedenheit. Zu welchen Konzepten sie eventuell gelangt, hängt, wie Dufner zeigen kann, von einer Vielzahl bewegungsinterner Faktoren sowie von ihrem jeweiligen historischen, politischen, ökonomischen und kulturellen Kontext ab. So unterschiedlich wie dieser präsentieren sich die islamistischen Bewegungen. Vor diesem Hintergrund schreckt Dufner zurück vor einer Theoriebildung, die die Einzelphänomene in schablonenhafte Erklärungsmodelle presst. Dieses Bekenntnis zu einer differenzierten Betrachtung macht dem Laien die Lektüre des Buches nicht unbedingt zur leichten Kost. All diejenigen jedoch, die sich intensiv und professionell mit Ägypten und der Türkei sowie ihren islamistischen Bewegungen beschäftigen, kommen an Dufners Untersuchungen nicht vorbei.

Jochen Müller

► *Ulrike Dufner, Islam ist nicht gleich Islam. Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbrüderschaft: ein Vergleich ihrer politischen Vorstellungen vor dem gesellschaftspolitischen Hintergrund, Leske und Budrich, Opladen 1998.*

► *Im transcript- und im LIT-Verlag sind zum Thema Islam, Islamismus und Moderne u.a. zwei Aufsatzsammlungen herausgekommen, die hier kurz genannt werden sollen (Rezensionen folgen): Georg Staudt (ed.), Islam – Motor or Challenge of Modernity, 224 S., DM 48,80 und Ruth Klein-Hessling et al (Hrsg.), Der neue Islam der Frauen, Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien ud Europa, 324 S., DM 48.*


Foto: R. Maro/version

Tückische Traditionen
Die Geschichte der Refah-Partei in der Türkei

von **Ulrike Dufner**

► Der Islamismus in der Türkei ist nicht aus sozialen Widersprüchen entstanden.[1] Seit ihrer Gründung 1968 kann die islamistische Partei grundsätzlich als systemkonform betrachtet werden. Sie war in den 70er Jahren und erneut Mitte der 90er Jahre an der Regierung beteiligt und tritt für eine konservative Politik unter Stärkung der Rolle von Religion in Kultur und Politik ein. Dabei strebte sie aber nie eine islamische politische Ordnung, einen 'Gottesstaat', an.

Zur Gründung der Partei trugen zwei Entwicklungen bei: Erstens bestanden Konflikte im konservativ-politischen Lager um die Frage nach der wirtschaftspolitischen Orientierung des Landes. Die islamistische MSP[2] trat für eine Beibehaltung der importsubstituierenden Industrialisierung und gegen die Liberalisierung der Außenhandelsbeziehungen ein. Sie verlieh denjenigen Wirtschaftskräften im Lande eine Stimme, denen eine Liberalisierung der Außenhandelsbeziehungen wirtschaftliche Einbußen gebracht hätte – den mittleren, vornehmlich anatolischen Kapitalkräften. Zweitens konnten bereits seit Ende des zweiten Weltkrieges und dem Übergang zum Mehrparteiensystem islamische Sufi-Orden und religiöse Vereine ihre Aktivitäten im Zeitschriftenwesen, beim Aufbau von Moscheen und im Bereich religiöse Bildung aufnehmen. Sie drängten nun auf die Durchsetzung einer staatlichen Kultur- und Bildungspolitik, welche der Religion einen höheren Stellenwert einräumen sollte. Diese Gruppierungen waren Teil einer konservativ-national(istisch)en Strömung in der Türkei.

Die Ideologie der RP in den 70er Jahren wies Gemeinsamkeiten mit der damaligen sozialdemokratischen Strömung auf. Vor dem Hintergrund, dass das Land immer mehr in die Schuldenkrise und in den Bankrott getrieben wurde, stritt sie gegen einen Ausverkauf an den Westen und trat für eine nationale Industrialisierung ein. Der Diskurs der Partei enthielt sozialpolitische Elemente, die heute mit dem Begriff des Third-Worldism umschrieben werden. Gleichzeitig bekämpfte sie aber das säkulare Weltbild der sozialdemokratischen und links-politischen Strömungen. Ebenso widersprachen die sozialdemokratischen und sozialistischen Vorstellungen von Klassenkampf und Individualrechten dem religiösen und konservativ geprägten Bild der Gesellschaft als Gemeinschaft. Die Partei verfügte in den 70er Jahren weder über einen starken gewerkschaftlichen Arm noch über eine Basis an den Universitäten, den damaligen Hochburgen der politischen Auseinandersetzungen.

Wie bei anderen politischen Strömungen war auch im islamistischen Spektrum die Gründung einer Partei und die Teilnahme am Parlamentarismus umstritten. Die grundsätzliche Kritik am Parlamentarismus richtet sich gegen dessen Zwänge, von der 'reinen Lehre' abweichen und Kompromisse eingehen zu müssen sowie Versprechen nicht einhalten zu können. Zudem verschaffe man dem politischen System Legitimation. Als Gegenentwurf sahen die KritikerInnen Bildungsaktivitäten an der Basis vor, welche der Verbreitung religiösen Wissens und religiöser Ethik dienen sollten – Veränderung von unten.

Die 'reine Lehre' blieb jedoch unkonkret und diffus. Klare Konzeptionen eines islamisch-politischen Systems oder – was hierzulande oft mit Islamismus in Verbindung gebracht wird – der Umsetzung der Sharia wurden nicht formuliert. Dennoch saß der Schock bei vielen Anhängern tief, als die Partei Anfang der 70er Jahre in der Regierungskoalition mit der Republikani-

schen Volkspartei unter Bülent Ecevit (heute Regierungspräsident) in der Rolle des 'kleinen Koalitionspartners' Kompromisse einging und u.a. einer Amnestierung auch links-oppositioneller Häftlinge – dem eigentlichen Erzfeind – zustimmte.

Regionalpartei zur Massenbewegung

► In den 70er Jahren wurde die Partei im wesentlichen in der zentralanatolischen Provinz und in den kurdischen Gebieten gewählt.[3] In den 80er und insbesondere in den 90er Jahren erzielte sie auch in den westlichen Metropolen wie Istanbul und Ankara hohe Stimmengewinne. Gewann die Partei in den 70er Jahren bei Parlamentswahlen im Landesdurchschnitt 10 Prozent, so kletterte ihr Stimmenanteil auf über 20 Prozent in den 90er Jahren. Hierfür sind mehrere Faktoren ausschlaggebend: Obwohl der Militärputsch 1980 sich nicht zuletzt gegen den Islamismus richtete, förderte das Militär während der Phase seiner direkten Herrschaft (1980-1983) selbst die Islamisierung der Gesellschaft.[4] Davon profitierte letztlich die islamistische Strömung. Zudem versuchte die zivile Regierung unter Turgut Özal ab 1983, islamistische Kreise in den herrschenden Block einzubinden und die konservativen, nationalistischen und islamistischen Kräfte in einer Einheit zu formieren. Ideologisch sollte dies mit der sog. »türkisch-islamischen Synthese«, einem Gebräu aus nationalistischen, biologistisch- und kultur-rassistischen sowie islamistischen Elementen, untermauert werden, welche den Gehorsam der Bevölkerung und ihre Unterordnung unter das Militär zu begründen suchte. Dieses Ideologiekonstrukt wurde zur herrschenden Doktrin erklärt und sollte entsprechend dem nationalen Kulturplan von 1984 mittels der öffentlichen Fernseh-, Rundfunk- und Bildungsanstalten systematisch in die Köpfe der Bevölkerung geträufelt werden.

Das Projekt einer starken konservativ-nationalistisch-islamistischen Kraft scheiterte jedoch, denn noch immer bestand kein Konsens über den wirtschaftspolitischen Kurs. Vielmehr wuchsen die Widersprüche aufgrund der eingeleiteten Liberalisierung und der zunehmenden Verarmung insbesondere in den Städten. Das Lager zerfiel. Dazu beigetragen hat die einsetzende Ausbreitung der Aktivitäten von islamistischen Zirkeln, von karitativen Einrichtungen und insbesondere von Bildungseinrichtungen und Zeitschriften des islamistischen Spektrums. Der islamistische Sektor boomte. Auch eine städtische, studentische islamistische Bewegung war entstanden, die sich sowohl gegen staatliche Umklammerungsversuche zur Wehr setzte, als auch gegen das traditionalistische, autoritäre und staatstragende Verständnis der islamistischen Partei aufbegehrte. Diese islamistische intellektuelle Bewegung, die sich um die Herausgabe von Zeitschriften konstituierte, entwickelte eigene Vorstellungen von Islam, Gesellschaft und Demokratie. Schließlich bildete sich seit Mitte der 80er Jahre, begünstigt durch die Regierung Özal, ein islamistischer Finanz- und Wirtschaftssektor heraus. In der ersten Hälfte der 90er Jahre wurde der Verband der 'Unabhängigen Unternehmer' gegründet, der im wesentlichen die Interessen kleiner und mittlerer Unternehmer vertritt und für eine verstärkte Wirtschaftstätigkeit mit den Turkrepubliken Mittelasiens plädiert.

Seit den 80er Jahren war die RP mit einer neuen sozialen Basis, der städtischen islamistischen Strömung, konfrontiert. Die Partei musste nun, wollte sie die Bewegung insgesamt vertreten, einen Spagat zwischen der eher traditionalistischen Basis in Zentralanatolien und den kurdischen Gebieten einerseits und der städtischen, eher 'modernistischen' Basis andererseits vollziehen. Seit Anfang der 90er Jahre mobilisiert ein »Flügel der Erneuerer« insbesondere in den westlichen Großstädten. Dieser Flügel strebt eine Öffnung der Partei für breite gesellschaftliche Schichten und ihre vollkommen neue Organisierung an. Bei der intensiven Aktivität in den Metropolen verwendet die Partei vollkommen neue Mittel der Agitation und Organisierung. Zum Teil entlehnt die RP Konzepte aus linken Bewegungen der 70er Jahre und gründet sog. Viertel- bzw. Straßenkomitees, in denen sich die Anwohner organisieren und ihre Belange zum Ausdruck bringen können bzw. sollen.

Eine Brücke zum Militär?

► Die veränderten Ausgangsbedingungen erforderten zudem eine politisch-ideologische Neuorientierung. Die RP-Publikationen verwenden seit Anfang der 90er Jahre eine stark veränderte Sprache und Symbolik. Das Wort Islam ist nur noch selten zu finden, allenfalls wird der tolerante Charakter des islamischen Glaubens unterstrichen. Die Partei wirbt gezielt auch um Menschen, die sich beim Glücksspiel die Zeit vertreiben und Alkohol trinken oder für Frauen, die kein Kopftuch tragen *(s. iz3w 226)*. Es findet eine gewisse Säkularisierung des Diskurses statt, die partei-intern nicht unumstritten war. Zudem greift die Partei verstärkt soziale Themen auf. Dies zeigt sich deutlich am propagierten Konzept der 'gerechten Ordnung', welches als Alternative zu den gesellschaftspolitischen Vorstellungen anderer Parteien dargestellt wird. Der Begriff 'gerecht' umschreibt sowohl Forderungen nach demokratischen Rechten als auch nach sozialer Gerechtigkeit. Damit werden die Probleme der städtischen Klientel aufgegriffen, die die RP nun zu vertreten beansprucht.

Dabei bemühte sie sich auch, eine Brücke zu den Militärs zu schlagen. Allerdings ist das türkische Militär seit Februar 1997, also zur Zeit der Regierungskoalition von Tansu Ciller und Necmettin Erbakan (RP), in die Offensive gegen die islamistische Strömung gegangen. Erneut wurde das klassische Repertoire an anti-islamistischer Propaganda in den Medien aufgeboten. Schließlich zwang das Militär die Regierung zum Rücktritt, forderte das Verbot der RP und initiierte die Schließung zahlreicher Organisationen des islamistischen Spektrums. Die Forderungen nach demokratischen Rechten verkörpern auch den Kampf der islamistischen Strömung, als Teil des politischen Systems akzeptiert zu werden und die Einschränkungen der Meinungsfreiheit aufzuheben, die in der Türkei die Verbindung von Islam und Politik verbieten.[5] Mit der Inhaftierung Öcalans und den folgenden Entwicklungen ist die islamistische Strömung allerdings vollends auf Platz eins der Liste geraten, gegen die das Militär vorgehen will. Die RP kämpft um das politische Überleben.

Anmerkungen:

1 Ohnehin stellt sich die Frage, ob Bewegungen, die aus solchen Widersprüchen entstehen, diese auch automatisch zu ihren zentralen Topoi machen. Vorausgesetzt, sie würden es tun, würden wir hierdurch eine Erkenntnis über islamistische Bewegungen im allgemeinen und besonderen gewinnen oder über die Gesellschaften, in denen die Bewegungen agieren?

2 1969 als Nationale Ordnungspartei (MNP) gegründet, nannte sich die Partei nach einem Verbot um und lief in den 70er Jahren unter der Bezeichnung Nationale Heilspartei (MSP). Nachdem während der Militärdiktatur alle Parteien verboten waren, tauchte sie dann als Wohlfahrtspartei wieder auf und heißt nach einem neuerlichen Verbot 1988 bis heute Tugendpartei. Im folgenden Text wird sie fortlaufend als Refah-/Wohlfahrtspartei (RP) bezeichnet.

3 Auch andere konservative Parteien wurden von islamistischen Kreisen gewählt und unterstützt. Hierfür sind klientelistische Strukturen genauso verantwortlich wie der Umstand, dass auch diese Parteien für eine Lockerung des Laizismusprinzips, d.h. etwa für Religionsunterricht an öffentlichen Schulen eintraten und linkspolitische Strömungen bekämpften. In der zweiten Hälfte der 70er Jahre trat zudem die nationalistisch-faschistische MHP verstärkt in Konkurrenz zur MSP, indem sie den Islam als Bezugspunkt in ihre Propaganda aufnahm. Die MHP verfügt über eine vergleichbare soziale Basis. Ihr »moderater« Teil ist unter dem neuen Vorsitzenden Devlet Bahceli seit April 1999 an der Regierung beteiligt.

4 Das Militär verstieß in dieser Phase selbst gegen das seit Gründung der Republik tradierte Laizismusverständnis. Das widerspricht der verbreiteten Annahme, das türkische Militär sei der 'Hüter des Laizismus' und insofern sei seine Rolle in der Politik der Türkei wenn nicht zu legitimieren so doch zumindest verständlich.

5 Zur Rolle des Militärs in der Türkei, zum Laizismus sowie der Staatsideologie des Kemalismus und seinem Verhältnis zum Islam s. iz3w Nr. 207, 228 und 233.

► **Ulrike Dufner** ist Redakteurin der Zeitschrift INAMO und beschäftigt sich seit Jahren mit der Türkei *(s. auch Rezension S. 23).*

In den beiden folgenden Beiträgen stehen sich am Beispiel des Iran zwei typische Perspektiven auf den Islamismus gegenüber. Trotz der autoritären und repressiven Vorzeichen, unter denen der Islamismus insbesondere hinsichtlich der Rolle der Frau in der Gesellschaft angetreten ist, lassen sich – so die eine Position – emanzipatorische Momente erkennen, die stereotypen Islam- und Islamismusbildern entgegenstehen: Nicht zuletzt, weil der Islamismus keine Antwort auf die soziale Frage zu bieten hat, kapriziert er seine Kritik und sein eigenes Gesellschaftsmodell auf die Moral und hier insbesondere die Rolle der Frau. Gerade dadurch aber, dass er die Rolle der Frau als zentrales Symbol präsentiert, provoziert der Islamismus selbst öffentliche Auseinandersetzungen um sie, in denen sich Interpretationsmonopole auf Dauer nicht behaupten lassen. Immer mehr Frauen stellen das dominante traditionalistische Frauenbild infrage. Jedoch ist dies fast ausschließlich innerhalb eines »islamisierten« Diskurses möglich. Dieser bietet zwar überhaupt erst eine Möglichkeit, wirksam gegen traditionelle Denkmuster und Kategorien anzugehen, die in den Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens weitgehend vorherrschen. Gleichzeitig bestimmt der islamische Diskurs aber auch die Grenzen von Emanzipation. Hier setzt die zweite Position an, die die Akzeptanz religiöser Autorität und vor allem die Unterwerfung unter deren selbsternannte Statthalter auf Erden angreift. Denn Unterwerfung wird weiterhin gefordert. Wer den Rahmen verlassen will, in dem die Diskussion nur toleriert wird – und sei es nur durch »unislamische« Bekleidung, hat nach wie vor mit Ausschluss und schwerster Betrafung zu rechnen. Solange also nicht die mindesten Rechte des Individuums gewährleistet sind, sondern diese in einem totalitären System tagtäglich mit Füßen getreten werden, wird das Gerede um die »islamische Zivilgesellschaft« zur Farce. Nicht zuletzt, weil vor allem Angehörige der privilegierten Mittel- und Oberschichten diskutieren und dabei weder die soziale Frage stellen noch die Diktatur der Mullahs kritisieren.

So entstehen zwei Bilder der iranischen Gesellschaft 20 Jahre nach der Revolution, die sich schwer miteinander vermitteln lassen, zwischen denen wir aber auch nicht entscheiden wollen. *(jm/Red.)*

Eine Frage der Moral

Islamistische Frauen im Iran und der Türkei



von **Renate Kreile**

► An der Schwelle zum 21. Jahrhundert scheint ein Abgesang auf den politischen Islam (= Islamismus) zumindest verfrüht zu sein. Dessen Scheitern, das Olivier Roy schon zu Beginn der 90er Jahre diagnostizierte, ist so relativ wie sein Erfolg (vgl. Perthes). Zwar sind die Versprechungen einer 'gerechten Ordnung' im Interesse der mostazafin, der Entrechteten und Enterbten, mit denen die Islamisten in den verschiedenen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens breite Massen zu mobilisieren vermochten, bislang nirgendwo auch nur ansatzweise erfüllt worden. Ein spezifisch 'islamisches' Entwicklungsmodell konnte nie theoretisch konsistent konzipiert, geschweige denn praktisch umgesetzt werden. Nicht zuletzt unter dem Druck staatlicher Einbindungs- bzw. Repressionsstrategien kam es in verschiedenen Staaten der Region zu einer De-Radikalisierung der Bewegungen, zu Institutionalisierungsprozessen und zur 'Integration der Integristen' (Krämer) in das politische System.

Dort stellen sie aber weiterhin einen ernstzunehmenden politischen Faktor dar. In den meisten arabischen Ländern verfügen islamistische Parteien heute über ein Wählerpotential von mindestens 15 bis 30% (vgl. Perthes). Die wohlfahrtspolitischen Aktivitäten der islamistischen Organisationen dürften angesichts der sozial einschneidenden Effekte der Strukturanpassung ihren Rückhalt in der Bevölkerung eher verstärken. Die fortdauernde Attraktivität der islamistischen Bewegungen mag schließlich nicht zuletzt in ihrer Fähigkeit begründet liegen, – symbolisch kompatibel mit vorherrschenden gesellschaftlichen Deutungsmustern – die ideologischen Begründungszusammenhänge und Mittel bereitzustellen, die gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse und -erfordernisse zu erklären und individuell gestaltbar erscheinen zu lassen (vgl. Seufert).

Während strukturelle entwicklungspolitische Umgestaltungsoptionen im Interesse der städtischen und ländlichen Armen angesichts interner und externer politischer Rahmenbedingungen sowie der sozialen Heterogenität der islamistischen Bewegungen blockiert waren, wurde die Geschlechterfrage und die 'Moral' der Frauen schichtübergreifend und mehrfach codiert zum Schlüsselthema in den Diskursen und der Praxis des politischen Islam in allen seinen Facetten und Ausprägungen. Der schillernde und sozial mehrdeutige Begriff einer 'gerechten' und 'authentischen' islamischen Ordnung, wurde inhaltlich gefüllt mit dem sozialmoralischen Konzept einer 'gottgewollten' Geschlechterordnung und einer Re-Formulierung und Politisierung des traditionellen patriarchalischen Geschlechterdiskurses. Für die Wiederherstellung der ersehnten 'gottgewollten Ordnung' gewinnt die Ordnung der Geschlechter (vgl. Senghaas-Knobloch/Rumpf) zentrale Bedeutung. Sie wird Symbol und Indikator in einer als chaotisch erlebten Gesellschafts- und Weltordnung.

Während zunächst der Aufstieg der islamistischen Bewegungen einen empfindlichen Rückschlag für die Rechte der Frauen in der Region bedeutete, exemplarisch manifestiert im Schleierzwang und den einschlägigen frauenfeindlichen rechtlichen Regelungen im Iran *(vgl. iz3w 223)*, erweisen sich die Auswirkungen für die Frauen auf längere Sicht als komplex, uneinheitlich und widersprüchlich. So hat die Politisierung der Geschlechterfrage durch die Islamisten den Frauen auch neue Spielräume eröffnet, in der Öffentlichkeit in Erscheinung zu treten und ihre eigenen Stimmen zu Gehör zu bringen. Die 'islamische Bedeckung', der 'neue' Schleier, bietet nun den Frauen die Möglichkeit, massenhaft den öffentlichen, traditionell als männlich definierten Raum zu betreten und so das soziokulturell tief verwurzelte Strukturprinzip der

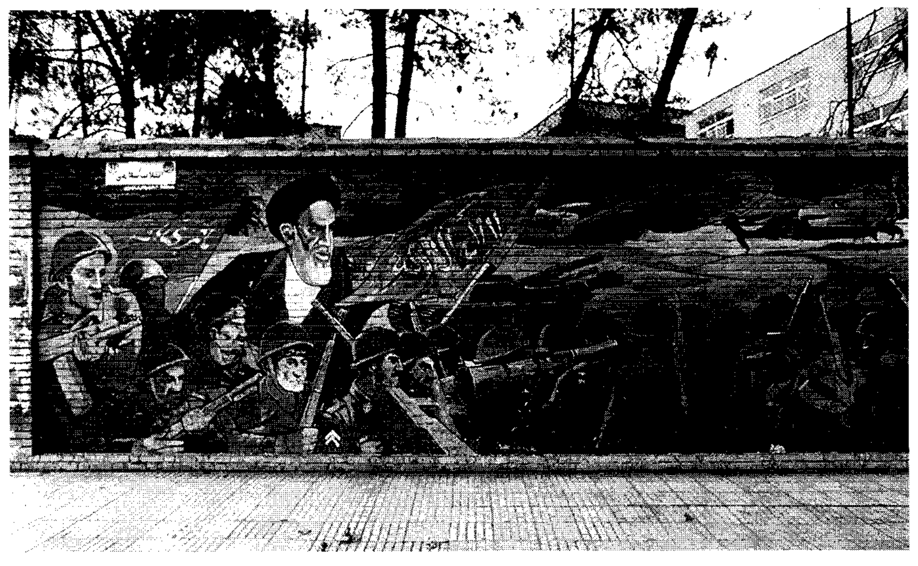


Foto: R. Maro/version

Geschlechtersegregation faktisch aufzuheben und zugleich symbolisch fortzuführen (vgl. Sariönder).

Im folgenden sollen zunächst wesentliche Elemente des dominanten islamistischen Geschlechterdiskurses skizzenhaft rekapituliert werden. Anschließend möchte ich zeigen, wie islamische/islamistische Frauenrechtlerinnen neuerdings den dominanten patriarchalisch-islamistischen Diskurs mithilfe einer Re-Interpretation der religiösen Texte kritisch in Frage stellen und die beengenden Räume der 'authentischen Ordnung' verlassen.

Islamismus und soziale Krisen

► Bereits für Sayyid Qutb, den unter Nasser hingerichteten islamistischen Theoretiker und herausragende Leitfigur des heutigen politischen Islam stand fest, dass die Gesellschaftsordnung durch die Geschlechterordnung charakterisiert sei: »Wir können daraus schließen, ob eine Gesellschaft rückständig oder zivilisiert ist, ob sie Jahili (=unwissend, heidnisch; R.K.) oder islamisch ist.«

Der 'heidnische' Zustand der Gesellschaft erweist sich aus der Perspektive des dominanten islamistischen wie des traditionalistischen Geschlechterdiskurses insbesondere darin, dass die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die auf einer vermeintlich natürlichen und gottgewollten Komplementarität der Geschlechter basiert, durch die Berufstätigkeit vieler Frauen infrage gestellt und die als grundlegend erachtete Aufgabe der Frau, die neue Generation großzuziehen, vernachlässigt wird (vgl. Qutb). Beklagt wird eine Lockerung bzw. ein Niedergang der traditionellen Sexualmoral, für den wesentlich die Erosion der Geschlechtertrennung verantwortlich gemacht wird: Unzucht, Laster und Verderbtheit hätten überhandgenommen.

Die Re-Formulierung und Politisierung des traditionellen Geschlechterdiskurses und der 'Moral' der Frauen durch die Islamisten vermag an Erfahrungen, Konflikte und Ängste anzuknüpfen, die durch den rapiden sozialen Wandel und die Desintegration traditioneller Lebenswelten ausgelöst worden sind (vgl. Kreile 1997). Die soziale Desintegration wird bekämpft, indem die vermeintliche moralische Desintegration zu verhindern gesucht wird, die sich aus der Perspektive von Traditionalisten und Islamisten vor allem in der größeren öffentlichen Präsenz der Frauen und der sozialen Vermischung der Geschlechter manifestiert. Die Politisierung der Geschlechterordnung im islamistischen Diskurs vermag darüberhinaus den einzelnen Männern und Frauen das Gefühl zu vermitteln, durch eine 'moralische' Lebensführung einen Beitrag zur angestrebten 'wahrhaft islamischen Ordnung' zu leisten und damit den alltäglichen Ohnmachtserfahrungen eigene Einflußmöglichkeiten entgegenzusetzen. Die vielfach schmerzlich empfundene materielle Deprivation mag durch Akkumulierung des 'symbolischen Kapitals' moralischer Tugendhaftigkeit und religiöser Überlegenheit erträglicher oder wett gemacht werden. Moral wird zum »Feld der symbolischen Auseinandersetzung um Anerkennung« (Klein-Hessling). So betrachten sich etwa diejenigen vollverschleierten, auch Gesicht und Hände bedeckenden Studentinnen der Kairoer Ein-Shams-Universität, die der islamistischen Subkultur angehören, als kleine sozioreligiöse Elite, die kulturelle Reinheit, Stärke und Überlegenheit für sich beanspruchen und sich zugleich von den imaginierten 'normalen Teenagern' abgrenzen, die sie als 'westlich beeinflusst', 'schwach' und 'unreligiös' abwerten (vgl. Werner).

Wer nicht in das Authentizitätskonzept passt, wird leicht zur »verwestlichten Verräterin«

Die negative Bezugnahme auf den Westen, dessen Geschlechterverhältnisse als 'das Andere', als Gegenpol zur 'islamischen Authentizität' präsentiert werden, ist für den dominanten islamistischen Geschlechterdiskurs zentral (vgl. Kandiyoti 1991). In den Augen der jungen Islamistinnen von der Ein-Shams-Universität ist der Westen zwar technisch überlegen, aber moralisch korrupt und unterlegen. Einmal mehr wird auch von den islamistischen Aktivistinnen der weibliche Körper zum symbolischen Austragungsort eines imaginierten Kulturkampfes zwischen dem Westen und dem Orient. So wurde betont, die westliche Kultur dringe in die Kapillaren der islamischen Gesellschaften ein und greife hier besonders den weiblichen Körper an (vgl. Werner). Durch das Tragen des Schleiers wird in einem derartigen Bedeutungskontext nicht nur das symbolische Kapital weiblicher Tugendhaftigkeit anschaulich gemacht, sondern auch die eigene moralische Überlegenheit gegen die als aggressiv empfundene Einflußnahme des Westens verteidigt.

Angesichts der imaginierten Bedrohung der umma, der islamischen Gemeinschaft, müssen die Frauen, die tradtionell die Identität und Integrität der Gemeinschaften symbolisieren (vgl. Kreile), besonders geschützt und patriarchalischer Kontrolle unterworfen werden. »Die Verschmelzung von Nation/ Gemeinschaft mit der selbstlosen Mutter/ frommen Ehefrau beschwört die klare und notwendige Antwort, sie zu verteidigen und zu schützen. Dazuhin repräsentieren die Frauen die Domäne der Authentizität, gerade wegen ihrer Einschränkung auf die private Sphäre.« (Chhachi)

Die islamistische Bezugnahme auf die 'authentische' Kultur zielt weniger auf eine nostalgische Verklärung und Wiederbelebung traditioneller kultureller Werte ab. Vielmehr werden über den Diskurs der 'Authentizität', der eine zeitlose, von äußeren Einflüssen unverfälschte kulturelle Reinheit imaginiert und


Foto: H. Sachs/version

voraussetzt, Geltungsansprüche formuliert, Zugehörigkeit zu soziopolitischen Gruppen definiert und Ab- und Ausgrenzungen nach außen und innen markiert (vgl. Al-Azmeh). Da eine ursprüngliche innere Einheit der 'authentischen' islamischen Gemeinschaft unzweifelhaft als gegeben angenommen wird, können soziale Gegensätze, unterschiedliche kulturelle Orientierungen und konfligierende Interessenlagen, etwa im Geschlechterverhältnis, nur als Einwirkungen von 'außen' konzeptuell erfaßt werden. Wer in das dominante 'Authentizitäts-Konzept' nicht hineinpaßt, wird in einer derartigen Logik leicht zur 'verwestlichten Verräterin' an der 'authentischen Kultur' und zum 'inneren Feind' erklärt (vgl. Tezcan).

In der Frühphase der Islamischen Republik Iran, in der der radikale Bruch mit dem Westen und dem alten Regime für die Machtkonsolidierung der neuen Staatsklasse konstitutiv war (vgl. Kreile 1999) und insbesondere in einer Politisierung der Geschlechterverhältnisse im Sinne 'islamischer Authentizität' seinen sichtbaren Ausdruck finden sollte, schrieb die in Teheran erscheinende Frauenzeitschrift Zan-e Ruz (Die Frau von heute) in der Logik dieses Abgrenzungs- und Selbstbehauptungsdiskurses:

»In den westlichen Gesellschaften, wo der Kapitalismus dominant ist, ... bedeutet die Befreiung der Frauen nichts als die Freiheit nackt zu sein, sich zu prostituieren ... Die islamische Religion und Kultur gibt den Menschen in diesen Gesellschaften einen Glauben und Ideale. ... Die Frau in diesen Gesellschaften ist mit einem Schild bewaffnet, der sie vor den Verschwörungen schützt, die gegen ihre Menschlichkeit, Ehre und Keuschheit gerichtet sind. Dieser Schild ist eben ihr Schleier. Aus diesem Grund ... wurde es (zur Zeit des Schahregimes, d. Red.) als unmittelbarste und dringendste Aufgabe gesehen, den Schleier abzuschaffen ... Dann wurde sie zur Zielscheibe von vergifteten Pfeilen von Verderbtheit, Nacktheit, Zügellosigkeit und Nichtigkeiten. Danach wurde sie benützt, die islamische Kultur der Gesellschaft zu entstellen, den Glauben des Volkes auszulöschen und die Gesellschaft in ihren Sog hin zu Verderbtheit, Verfall und Erniedrigung hineinzuziehen.« (zit. nach Najmabadi)

Die imaginierte Einheitlichkeit der islamischen Gemeinschaft wird durch die islamistische Bekleidung symbolisch repräsentiert. Während traditionelle Bekleidungsformen von Land zu Land variierten, kann durch den 'neuen' Schleier sowohl eine länder- und schichtübergreifende gemeinsame weibliche Identität konstituiert wie auch die islamische Gemeinschaft neu erfunden und aufgebaut werden (vgl. Göle 1995). Die Grenzziehung gegenüber dem Westen und dessen moralische Degradierung dienen dazu, den eigenen Status zu idealisieren und das politische Projekt der 'islamischen Ordnung' zu legitimieren und nach innen und außen zu festigen.

Neue Stimmen und Spielräume

► Interessanterweise wird die imaginierte und idealisierte innere Einheitlichkeit der umma neuerdings aus den Reihen der islamistischen Frauen infrage gestellt. Diese weisen auf die internen patriarchalischen Machtverhältnisse und Geschlechterkonflikte in der muslimischen Gemeinschaft hin. Dabei durchbrechen sie zunehmend auch die krasse Dichotomisierung von Islam vs. Westen als geschlossene Subjekte, wodurch eine Kommunikation über konkrete Differenzen hinweg möglich wird (vgl. Tezcan). Immer mehr islamistische Frauenrechtlerinnen wenden sich zudem gegen die Definitionsmacht des patriarchalisch-islamistischen Diskurses, thematisieren patriarchalische Unterdrückungsverhältnisse in den eigenen Gesellschaften und formulieren anti-patriarchalische islamisch legitimierte Gegen-Diskurse.

In der Türkei geriet einer der Denker des kulturellen Islam, Ali Bulac, ins Kreuzfeuer der Kritik islamistischer Frauen, nachdem er in der Zeitschrift Zaman die feministische Bewegung als männerfeindlich und als Wegbereiterin der Homosexualität attackiert hatte und ihr als positives Gegenmodell die Kopftuch tragenden Islamistinnen gegenüber gestellt hatte. In der gleichen Zeitschrift verwahrten sich kurze Zeit später verschiedene islamistische Autorinnen entschieden dagegen, dass die islamistische Bewegung auf Kosten einer Herabsetzung des westlichen Feminismus aufgewertet wurde. Die Männer fürchteten sich vor dem Feminismus, weil sie nicht bereit seien, die Unterdrückung der Frauen aufzugeben, heißt hierzu es in einem Artikel von Muala Gülnaz (vgl. Göle 1995). Eine andere Autorin betont: »Man kann nicht das Kopftuch verteidigen, indem man andere Frauen zu Feindinnen erklärt.« (zit. nach Göle 1995) Die genannten Autorinnen, die beide der radikalen islamistischen Bewegung angehören, fordern, dass die Frauen auf persönlicher und gesellschaftlicher Ebene ihre Individualität und Unabhängigkeit gewinnen. Zunehmend mehr islamistische Frauen weigern sich, die Frauen-Bilder der Männer zu übernehmen und stellen deren religiöse und essentialistische Fundierung in Frage: »Welch leichter Weg ist es doch für sie, sich ständig der Verbote der Religion (haram) zu bedienen, um die Frau daran zu hindern, ihre Bedürfnisse als soziales Wesen zu befriedigen.«

Auf der Basis einer Re-Interpretation der islamischen Tradition im Sinne einer 'feministischen Theologie' (vgl. Hassan, Mir-Hosseini) versuchen islamische und islamistische Frauenrechtlerinnen[1], den traditionellen religiös legitimierten sozialen und rechtlichen Handlungsrahmen auszuweiten. Sie propagieren selbstbewusste, eigenwillige Frauen aus der

islamischen Frühgeschichte wie etwa Khadija oder Aischa als Rollenbilder und verabschieden sich vom Leitbild der gehorsamen, unterwürfigen Frau (vgl. Haeri).

In ihrer Vielstimmigkeit sind die Islamistinnen augenscheinlich in der Lage, ein breites soziales Spektrum zu bedienen und so politisch Einfluss zu gewinnen. Die 'alte' Rolle der Hausfrau und Mutter wird ideologisch aufgewertet, neue Rollen, die mit dem Betreten des öffentlichen Raumes verbunden sind, etwa als Berufstätige, Studentin, Wissenschaftlerin etc. werden eröffnet und durch das Tragen des Schleiers sozialmoralisch abgesichert. Mit der 'islamischen Bedeckung' können Frauen traditionelle Grenzen überschreiten und den öffentlichen Raum betreten, ohne die gängigen Normen 'tugendhafter Weiblichkeit' zu durchbrechen und ihr soziales Ansehen zu verlieren (vgl. Najmabadi).

Die islamistischen Frauenrechtlerinnen grenzen sich bewusst von westlichen Leitbildern und Rollenmodellen ab; der Schleier symbolisiert für sie nicht Unterdrückung, sondern Befreiung, etwa von dem Diktat der Modeindustrie, den Anforderungen des Schönheitsmythos, den Zwängen der Konsumideologie, den Risiken und Unannehmlichkeiten sexueller Belästigung (vgl. Afshar, Göle 1997). Islamistische Intellektuelle verbinden mit dem Schleier auch einen alternativen Diskurs über Körper, Sexualität und Privatheit, der westlichen Konzepten bewusst entgegengesetzt wird (vgl. Göle 1995), wie folgende Äußerungen türkischer Islamistinnen ansatzweise illustrieren: »Im Westen demonstrieren die Frauen, indem sie sich schminken und Schmuck tragen, ihre Sexualität in größerem Ausmaß nach außen. Gleichzeitig aber wird die Sexualität dadurch geschwächt. Wir machen genau das Gegenteil und behalten uns unsere Sexualität für bestimmte Situationen vor. Draußen, in der Öffentlichkeit, auf der Straße zeigen wir diese so wenig wie möglich.« (ebd.) Für etliche junge Frauen fungiert der Schleier nicht zuletzt als Mittel zur generationellen Rebellion; sie können dadurch eine moralisch-religiöse Überlegenheit demonstrieren, die sie legitimiert, die Eltern zu belehren und zu einer strikteren religiösen Lebensführung anzuhalten und so die herkömmlichen Senioritäts- und Autoritätsverhältnisse umkehren (vgl. Werner).

Iranische Quotenfrage

▶ Die Suche der islamistischen Frauenrechtlerinnen nach eigenen, nicht fremdbestimmten Emanzipationskonzepten wird durch die Allgegenwart der Bilder und Zerrbilder westlicher Geschlechterverhältnisse, die durch den hegemonialen westlichen Mediendiskurs bis in die ärmsten Viertel der Großstädte und bis in das abgelegenste Dorf transportiert werden, eher noch verstärkt. Die tausendfach aus Europa und den USA importierten TV-Serien und -Seifenopern präsentieren nicht nur Frauenbilder, die von der Alltagswelt der Frauen aus den unteren Schichten Lichtjahre entfernt sind. Mit ihrer Dominanz von Sexualität und Gewalt, als deren Objekte die Frauen zumeist dargestellt werden, können sie auch keine ansprechenden Rollenvorbilder bieten, die Frauen in ihrem Bemühen um Empowerment symbolisch unterstützen könnten (vgl. Davis).

Auf eindrucksvolle Weise haben islamistische Frauenrechtlerinnen im Iran unter den Bedingungen des 'Islamismus an der Macht' die herrschende patriarchale Definitionsmacht über die Geschlechterverhältnisse und die Rolle der Frau im 'Islam' in ihren ideologischen Grundfesten erschüttert, eine Erweiterung ihrer Handlungsspielräume erkämpft und eine breite Ausdifferenzierung und Pluralisierung des islamistischen Geschlechterdiskurses herbeigeführt. Zunächst hatte der Aufstieg der Islamisten zur Staatsklasse im Iran zu starken Rückschlägen für die Frauen im rechtlichen und sozialen Bereich geführt, so etwa zu einer massiven Verschlechterung ihres zivil- und strafrechtlichen Status (vgl. Pakzad). So wurden Frauen aufgrund ihrer angeblichen essenziellen Verschiedenheit und emotionalen Sensibilität aus bestimmten Berufen wie etwa dem Richteramt ausgeschlossen (vgl. Afkhami) und gezwungen, den Schleier zu tragen.

Zwei Jahrzehnte später haben die iranischen Frauen nicht nur den offiziell propagierten traditionellen Geschlechterdiskurs durch ihre enormen Erfolge im Bildungsbereich und ihren massenhaften Eintritt in den Arbeitsmarkt vielfach praktisch unterlaufen, sondern auch das orthodoxe Konzept von Weiblichkeit mittels einer Re-Interpretation der religiösen Texte grundsätzlich theoretisch kritisiert. So wird neuerdings der Diskurs von der angeblich 'gottgegebenen' Komplementarität der Geschlechter, der Männern und Frauen gleiche Würde, aber unterschiedliche

Literatur

– Afkhami, Mahnaz: Women in Post-Revolutionary Iran: a feminist perspective. In: dies./Friedl, Erika (ed.): In the Eye of the Storm. Women in Post-revolutionary Iran, London 1994, 5-18

– Afshar, Haleh: Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies. In: Yamani, Mai (ed.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives, Reading/Berkshire 1996, 197-216

– Al-Azmeh, Aziz: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie, Frankfurt/M., New York 1996

– Amirpur, Katajun: Die islamische Zeitschriftenlandschaft im Iran. In: INAMO Nr. 14/15, Sommer/ Herbst 1998, 74-76

– Arat, Yesim: Women's Movement of the 1980s in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism. In: Göcek, Fatma Müge/ Balaghi, Shiva (ed.): Reconstructing Gender in the Middle East. Tradition, Identity, and Power, New York 1994, 100-112

– Arat, Zehra F.:Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition. In: Göcek, Fatma Müge/ Balaghi, Shiva (ed.): Reconstructing Gender in the Middle East. Tradition, Identity, and Power, New York 1994, 57-78

– Ayubi, Nazih: Political Islam. Religion and Politics in the Arab World, London, New York 1991 (Pb-Ausgabe 1993)

– Azzam, Maha: Gender and the Politics of Religion in the Middle East. In: Yamani, Mai (ed.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives, Reading/ Berkshire 1996, 217-230

– Chhachi, Amrita: Forced Identities: the State, Communalism, Fundamentalism and Women in India. In: Kandiyoti, Deniz (ed.): Women, Islam and the State, Basingstoke and London 1991, 144-175

– Davis, Hannah: American Magic in a Moroccan Town. In: Middle East Report, July-August 1989, 12-17

– Göle, Nilüfer: Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei, Berlin 1995

– dies.: Feminismus, Islamismus und Postmodernismus. In: Schöning-Kalender/ Neusel, Ayla/ Jansen, Mechtild M. (Hg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei, Frankfurt/M., New York 1997, 33-54

– Haeri, Shahla: Obedience versus Autonomy: Women and Fundamentalism in Iran and Pakistan. In: Marty, Martin E./ Appleby, R. Scott (ed.): Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education, Chicago and London 1993, 181-213

– Hassan, Riffat: Feministische Interpretationen des Islams. In: Schöning-Kalender/ Neusel, Ayla/ Jansen, Mechtild M. (Hg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei, Frankfurt/M., New York 1997, 217-233

– Hatem, Mervat: Egypt's Middle Class in Crisis: The Sexual Division of Labor. In: The Middle East Journal, Vol. 42, 3, 1988, 407-422

– Kandiyoti, Deniz (ed.): Women, Islam and the State, London and Basingstoke 1991, (Introduction 1-21)

– dies.: Contemporary Feminist Scholarship and Middle Eastern Studies. In: dies. (ed.): Gendering the Middle East. Emerging Perspectives, London 1996, 1-27

– Kian, Azadeh: Women and Politics in Post-Islamist Iran: the Gender Conscious Drive to Change. In: British Journal of Middle Eastern Studies (1997), 24 (1), 75-96

– Kian-Thiébaut, Azahdeh: Political and Social Transformations in Post-Islamist Iran. In: Middle East Report Fall 1999, No. 212, 12-16

– Klein-Hessling, Ruth/ Nökel, Sigrid/ Werner, Karin (Hg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld 1999

– Krämer, Gudrun: The Integration of the Integrists: a comparative study of Egypt; Jordan and Tunisia. In: Slamé, Ghassan (rd.): Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World, London, New York 1994, 200-226

Rechte zuweist, als Vorwand attackiert, der dazu diene, »Frauen ihre islamischen Rechte zu verweigern« (zit. nach Mir-Hosseini). Die an dieser Diskussion beteiligten Frauenrechtlerinnen, die bemerkenswerterweise von einigen höheren Geistlichen publizistisch unterstützt werden, betonen unter Berufung auf das Recht des ijtihad, der selbständigen Rechtsfindung aufgrund rationaler Erwägungen, dass der Islam den Frauen gleiche Rechte in allen Bereichen garantiere (vgl. Samandi), einschließlich des Rechtes, religiöse und politische Führungsämter bis zum Präsidentenamt zu bekleiden und auch Richterinnen zu werden. Frauenrechtlerinnen wie Fatimeh Rafsanjani, die ältere Tochter des früheren Staatspräsidenten, die eine hohe Position innerhalb der Regierung bekleidet und Suhayla Jiludarzadeh, Parlamentsabgeordnete von Teheran, fordern bereits eine Frauen-Quote von 50% im Parlament. Tatsächlich sind derzeit 4% der Abgeordneten Frauen (vgl. Kian).

Mehrere einflussreiche Frauen-Zeitschriften, die sowohl gebildete Frauen wie auch die politische und religiöse Elite anzusprechen versuchen, spielen eine wichtige Rolle im neuen islamistisch – 'feministischen' Diskurs. Ihre Herausgeberinnen vertreten unzweideutig die Auffassung, dass die dominanten Vorstellungen von der Unterordnung der Frauen sich mitnichten auf den Koran berufen könnten, sondern jahrhundertealte patriarchalische Fehlinterpretationen des göttlichen Rechts durch die religiösen Autoritäten entlang männlicher Interessen widerspiegelten. Die bekannteste islamische Frauenzeitschrift ist Zanan (Frauen). Sie ist stark von den Ideen des Philosophen Sorush beeinflusst, dessen Theorie davon ausgeht, dass die religiöse Erkenntnis wandelbar sei. In Zanan werden bspw. das Scheidungs-, Ehe- und Erbrecht sowie die Heirat von Minderjährigen thematisiert.

Jetzt wird das »private« Verhalten von Männern öffentlich debattiert

Der neue Geschlechterdiskurs findet nicht nur Unterstützung und positiven Widerhall bei reformorientierten Geistlichen; auch politische und religiöse Autoritäten bis hin zum Büro der obersten Justizbehörde nehmen des Öfteren Stellung zu Artikeln, die in den einschlägigen Frauenzeitschriften publiziert werden. Ähnlich wie in der Türkei kommt es auch im Iran zu einer weltanschauliche Differenzen überbrückenden Geschlechtssolidarität zwischen säkular orientierten und islamistischen Frauenrechtlerinnen. So schreiben etwa die Anwältin Mehranguiz Kar, die Juristin Shirin Ebadi, die Journalistin Nahid Moussavi, die Universitätsprofessorin Zhaleh Shaditalab und die Filmemacherin Tahmineh Milani regelmäßig Beiträge für islamistische Frauenzeitschriften (vgl. Kian-Thiébaut). Mahbubeh Ummi, die Herausgeberin der Frauenzeitschrift Farzaneh begründet diese Kooperation folgendermaßen: »Obwohl säkularistische Frauen unsere Überzeugungen nicht teilen, können wir zusammenarbeiten, denn wir setzen uns alle dafür ein, den Status der Frauen zu fördern. Wir (islamistischen Frauen) betrachten uns nicht länger als die alleinigen Erbinnen der Revolution. Wir haben erkannt, dass unsere sektierischen Sichtweisen der ersten nachrevolutionären Jahre zur Isolation vieler säkularistischer Frauen geführt haben, was allen Frauen zum Schaden gereicht hat. Wir hoffen jetzt, dass wir für unsere Irrtümer einen Ausgleich schaffen.« (zit. nach Kian)

Die Vielfalt und das Ausmaß von Fragen aus der weiblichen Bevölkerung zur Stellung der Frau hat sogar das religiöse Seminar in Qom veranlaßt, eine Frauenzeitschrift herauszugeben, die die entsprechenden Themen aufgreift. Im Gegensatz zu den anderen Frauenzeitschriften sind die Herausgeber dieser Zeitschrift Payam-i Zan (Botschaft der Frau) allerdings ausnahmslos Männer.

Zwar ist es den islamistischen Frauenzeitschriften gelungen, einen gewissen Einfluss auch auf Teile der Machtelite auszuüben. Aber zugleich sehen sie sich zunehmend verbalen Angriffen von Teilen der Presse wie etwa der halb-staatlichen Tageszeitung Keyhan und der orthodox-islamistischen Geistlichkeit ausgesetzt wie auch physischen Attacken seitens der Hizbollah-Schlägertrupps. Einmal mehr wird die Denkfigur des 'kulturellen Verrats' bemüht: Die Forderung nach gleichen Rechten für die Frauen wird als Versuch gewertet, »den Islam und die Revolution zunichte zu machen durch Anpassung an die westliche Kulturinvasion.« (zit. nach Kian) Was die Vertreter des orthodoxen islamistischen Geschlechterdiskurses besonders in Rage versetzt, ist der Umstand, dass neben den Forderungen nach Gesetzesänderungen die islamistisch- 'feministischen' Frauenzeitschriften auch Stellungnahmen für und gegen die Verschleierung publizieren, Berichte über Misshandlungen von Frauen durch

- Kreile, Renate: Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient, Pfaffenweiler 1997 (zit. als Kreile, R. 1997a)
- dies.: Zan, zar, zamin – Frauen, Gold und Land: Geschlechterpolitik und Staatsbildung in Afghanistan. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Jg. 25, H.3, 1997 (zit. als Kreile, R. 1997b)
- dies.: Islamischer Internationalismus oder realpolitischer Pragmatismus? Zwei Jahrzehnte Außenpolitik der Islamischen Republik Iran. In: Aus Politik und Zeitgeschichte; Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B19/99 v. 7. Mai 1999, 3-13
- Mernissi, Fatima: Geschlecht, Ideologie, Islam, München 1987
- dies.: Muslim Women and Fundamentalism. In: Middle East Report, July-August 1988, 8-11
- Mir-Hosseini, Ziba: Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari 'a in Post-Khomeini Iran. In: Yamani, Mai (ed.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives, Reading/Berkshire 1996, 285-319
- Najmabadi, Afsaneh: Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran. In: Kandiyoti, Deniz (ed.): Women, Islam and the State, London and Basingstoke 1991, 48-76
- Paidar, Parvin: Women and the political process in twentieth-century Iran, Cambridge 1995, (Pb-Ausgabe 1997)
- Pakzad, Sima: The Legal Status of Women in the Family in Iran (Appendix I). In: Afkhami, Mahnaz/ Friedl, Erika (ed.): In the Eye of the Storm. Women in Post-revolutionary Iran, London 1994, 169-179
- Perthes, Volker: Bürgerkrieg oder Integration?. Islamismus und Staat im arabischen Raum. In: Pawelka, Peter/ Wehling, Hans-Georg (Hrsg.): Der Vordere Orient an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Opladen/ Wiesbaden 1999, 143-155
- Peteet, Julie M.: Authenticity and Gender. The Presentation of Culture. In: Tucker, Judith E. (ed.): Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers, Bloomington and Indianapolis 1993, 49-62
- Qutb, Sayyed: Milestones, Karachi 1981
- Roy, Olivier: The Failure of Political Islam, London 1994
- Samandi, Zeyneb: Die islamistische Frauenbewegung: Zur Problematik des Identitätsansatzes. In: Schöning-Kalender/ Neusel, Ayla/ Jansen, Mechtild M. (Hg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei, Frankfurt/M., New York 1997, 305-330
- Sariönder, Refika: Frauen und Re-Islamisierung in der Türkei und in Indonesien – Ein Vergleich. In: Klein-Hessling, Ruth/ Nökel, Sigrid/ Werner, Karin (Hg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld 1999, 175-199
- Schulze-Engler, Frank: McDonald's und die fremden Völker. Kulturwissenschaftliche Perspektiven zur Globalisierungsdebatte. In: Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie der Dritten Welt, Nr. 69/70, 17. Jg., 1998, 186-201
- Senghaas-Knobloch, Eva/ Rumpf, Mechthild: Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung. Zur Diskussion über »Psychologische Gründe des Fundamentalismus«. In: Feministische Studien H. 2, 1991, 123-134
- Seufert, Günter: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Istanbul 1997
- ders.: Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei, 2. erw. Aufl. , München 1999
- Shiva, Vandana: Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern und globale Apartheid. In: Wichterich, Christa: Wir sind das Wunder, durch das wir überleben. Die 4. Weltfrauenkonferenz in Peking, Köln 1996, 137f. (Dokumentation)
- Tezcan, Levent: Der Westen im türkischen Islamismus. In: Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Politisierte Religion, Frankfurt/M. 1998, 109-129
- Werner, Karin: Zwischen Islamisierung und Verwestlichung: Junge Frauen in Ägypten. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 25, H. 1 Februar 1996, 4-18

ihre Ehemänner, dramatische Geschichten über Frauen, deren Männer sich ohne ihre Zustimmung scheiden ließen oder die nach der Scheidung kein Sorgerecht für ihre Kinder erhielten. Während der dominant-patriarchale islamistische Geschlechterdiskurs die 'Moral' der Frauen politisiert hat, wird nun das 'private' Verhalten der Männer von den Frauenrechtlerinnen öffentlich gemacht und einem kritischen Diskurs ausgesetzt. Die patriarchale Kontrolle der Männer über ihre Frauen, die Macht in der Familie, die sich mit einer angeblichen männlichen Überlegenheit legitimiert, wird dadurch nachhaltig erschüttert (vgl. Kian).

Re-Interpretationen gegen Armut?

▶ Wie weitgehend es den islamistischen Frauenrechtlerinnen, die privilegierten Schichten entstammen, gelingt, auch die Frauen aus den ärmeren Schichten anzusprechen, dürfte nicht zuletzt davon abhängen, ob sie die Forderung nach Geschlechtergerechtigkeit mit der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit zu verbinden vermögen (vgl. Shiva). Eine der wenigen Aktivistinnen, denen dies vorrangig am Herzen liegt, ist Azam Taleqani, Tochter des berühmten Ayatollah Taleqani, die die Frauenzeitschrift Payam-e hajar (Die Botschaft der Hagar; Frau Abrahams) herausgibt. Azam Taleqani kritisiert die wachsende Kluft zwischen Reichen und Armen und das Konsumverhalten der Elite. Als Antwort auf die Frage nach den Errungenschaften für die Frauen im nachrevolutionären Iran hat sie 1990 bitter angemerkt, dass »Armut und Polygamie die einzigen Dinge sind, die arme Frauen durch die Revolution gewonnen haben.« (Kian) Immerhin würde die von den islamischen Frauenrechtlerinnen neuerdings zunehmend geforderte rechtliche Gleichstellung der Frau, die das strikt patriarchale Familienrecht einbezieht, auch für ärmere Frauen eine wichtige Voraussetzung für mehr Empowerment schaffen. Da die islamistischen 'Feministinnen' ihre Forderungen im Rahmen des religiösen Diskurses und der traditionellen kulturellen Symbolik artikulieren, die den Frauen der unteren Schichten vertraut ist, haben sie mehr Aussicht auf Akzeptanz als die säkularistischen Frauen.[2]

Die Beispiele des Iran und der Türkei machen überzeugend deutlich, dass auch islamistische Diskurse unter den Bedingungen sozialstrukturell ausdifferenzierter Gesellschaften mit breiten gebildeten Mittelschichten, ausdrucksstarken Zivilgesellschaften und traditionsreichen Frauenbewegungen (vgl. Paidar, Arat, Z., Arat, Y.) zum Terrain höchst kontroverser geschlechterpolitischer Auseinandersetzungen werden können. Die innerislamistischen Debatten scheinen säkularistischen Geschlechterdiskursen anderswo funktionell gleichzukommen, in denen etwa Fragen von Gleichheit und Differenz ebenfalls

Khataminomics

Im Iran soll die »Zivilgesellschaft« die Diktatur absichern

von **Wahied Wahdathagh**

Im Iran ist der Islamismus Staat geworden. Mit anti-imperialistischem Revolutionsexport, kultureller Authentizität und einer »islamischen« Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung sollten vor 20 Jahren die eklatanten sozialen Gegensätze überwunden werden. Davon ist nichts gelungen und heute versucht das Regime mehr oder weniger offen, an den weltweit hegemonialen neoliberalen Kurs anzudocken.

▶ Als Khomeini den iranischen Gottesstaat ausrief, versprach er ein Paradies für die Mostasafin, die Armen der Welt, zu schaffen. Mittlerweile handeln iranische Witze davon, dass sich das Land nicht zum Paradies, sondern zum Armenhaus der Mostasafin entwickelt habe. Seit Juli dieses Jahres soll der Iran mehr als 1,3 Milliarden Tonnen Weizen aus Kanada und USA importiert haben, damit die iranischen Bäcker, die von Amerika träumen, Brot für die Mostasafin backen können. Gleichzeitig rüstet das Land auf. Mit dem Ziel, sich zur regionalen Vormacht aufzuschwingen, gibt der Iran für sein geheimes Kernwaffenprogramm und die offiziell bekannt gegebenen C-Waffen-Produktionsanlagen sowie für Mittelstreckenraketen – russisches Know-how made in Iran – Milliarden Dollars aus.

Premier Khatami, der neue Hoffnungsträger, setzt auf die Liberalisierung der Wirtschaft im Gottesstaat, dessen Auslandsverschuldung gegenwärtig ca. 22 Milliarden US $ beträgt. Doch sein Programm ist umstritten. Die angestrebte Neuverschuldung auf 47 Milliarden US $ unterband das Majlesse Schoraje Eslami (MSE), das sogenannte »islamische Parlament«. Khatami wird so sein vor allem an die Jugend gerichtetes Versprechen, jährlich 750.000 neue Stellen zu schaffen, kaum einhalten können. Außerdem verweigerte ihm das von Konservativen dominierte MSE die Zustimmung zur Aufhebung der staatlichen Subventionierung von Heizöl, Gas und Elektrizität. Diese stellte jedoch das Herzstück der »liberalen« Khataminomics dar. Subventionsstreichungen und die folgenden Preiserhöhungen würden den Druck auf Familien mit niedrigem Einkommen erhöhen, bemängelten die »Konservativen« und fürchten, dass die soziale Armut sich noch ausweiten könnte. Außerdem erklärte der Wächterrat, das höchste Gremium der Geistlichkeit, die angestrebte Privatisierung von Schlüsselindustrien für verfassungswidrig. Unproblematischer scheinen die Pläne für die Errichtung von weiteren Freihandelszonen im persischen Golf zu sein. Seit Dezember 1998 sind ausländische Investitionen bis zur Höhe von 20 Millionen US $ steuerfrei. Auf der Insel Kish konferierten jetzt Investoren aus aller Welt und stellten über 100 Projekte vor. Mehr als 50 Konzerne aus über 20 Staaten zeigten sich an einer wirtschaftlichen Zusammenarbeit mit dem Iran interessiert.

Die Fiktion der islamistischen Zivilgesellschaft

▶ Khatami hatte aber nicht nur neue Jobs und einen Wirtschaftsaufschwung, sondern auch eine »islamische Zivilgesellschaft« versprochen. Tatsächlich bleiben die Mullahs dabei unter sich. In unterschiedlichen – teils lokalen – wirtschaftlichen und politischen Interessengruppen streiten sie über Staat und Wirtschaft, Wahlen und Führerschaft, Medien und Zensur.

Einige Gruppierungen wie etwa die Jameje Rohaniate Mobarez (JRM), die sich auf die khomeinistischen Bazarhändler stützen, oder die »moderaten« Technokraten um den Ex-Präsidenten Rafsandjani propagieren wirtschaftliche Liberalisierung, Kooperation mit dem Ausland bis hin zur freien Marktwirt-

umstritten sind. Diejenigen hoch gebildeten islamistischen Frauenrechtlerinnen, die sich feministischer Quellen, teilweise auch westlicher Herkunft, bedienen und gleichzeitig darauf beharren, mit demselben Recht wie die Männer die religiösen Quellen zu interpretieren, repräsentieren sozusagen ein sich entfaltendes hybrides feministisches Bewusstsein (vgl. Göle 1997). Sie haben teil an einer Dynamik, in der alte unproduktive Antagonismen und Begrenzungen aufgesprengt und transzendiert werden, die durch »lautstarke Authentizismen« (Schulze-Engler) ethnisch, religiös und politisch imaginierter Gemeinschaften befestigt waren.

Ermöglicht wird dadurch die »Erforschung neuer Räume und Grenzen ... , allerdings nicht länger mit den Grenzen zwischen Moderne und Nicht-Moderne oder Westen und Nicht-Westen, sondern mit den Räumen, die sich zwischen traditionellen Loyalitäten, Pflichten und Identitäten auf der einen Seite und komplizierten Prozessen der Individualisierung in sich rasch verändernden Lebenswelten auf der anderen Seite aufgetan haben ... .« (Schulze-Engler) Das Durchbrechen des 'Authentizitätsdiskurses' schafft zugleich eine wesentliche Voraussetzung, die interne Komplexität und Heterogenität der Gesellschaften des Vorderen Orients wahrzunehmen und Gesellschaftskritik und Dissidenz zu artikulieren, ohne sich in der Falle des 'kulturellen Verrats' zu verfangen.

Anmerkungen:

1 Wenngleich sich die Weiblichkeitsdiskurse und frauenrechtlichen Forderungen islamischer und islamistischer Frauenrechtlerinnen teilweise überschneiden, gibt es doch auch Unterschiede in der jeweiligen politischen Orientierung. Islamische Frauenrechtlerinnen legitimieren ihre Konzepte und Forderungen auf dem Boden islamischer Diskurse, ohne damit zwangsläufig eine bestimmte Staatskonzeption zu verbinden. Islamistische Frauenrechtlerinnen streben als politisches Projekt einen 'islamischen Staat' an bzw. argumentieren auf dieser Grundlage.

2 Als Azam Taleqani, wie einige andere Frauen auch, 1997 für die Präsidentschaft kandidieren wollte, wurde ihr dies verweigert mit der Begründung, gemäß der Verfassung sei das Präsidentenamt den rejal (Männern) vorbehalten. Azam Taleqani verwies auf mehrere Koranverse, in denen das Wort rajul verwendet wird, wenn Männer und Frauen gleichermaßen angesprochen sind und vertrat die Auffassung, der Begriff ließe sich ebensogut mit »Persönlichkeit« übersetzen. Sie wurde dennoch wegen ihrer Geschlechtszugehörigkeit nicht zu den Wahlen zugelassen, aber das Beispiel illustriert, wie exegetisch versiert, selbstbewußt und weitreichend der dominante patriachal-islamistische Diskurs heute von den islamistischen 'Feministinnen' herausgefordert wird. (vgl. Amirpur)

► **Renate Kreile** ist Privatdozentin für Politikwissenschaft an der Universität Tübingen.

schaft. Gleichzeitig treten Teile der JRM für die Islamisierung und die Geschlechtertrennung in allen Bildungseinrichtungen ein. Andere, wie etwa die »kämpfende Geistlichkeit« unter Ayatollah Korubi, gehen von einer Verschwörung des Westens gegen den Iran aus und verfechten ein Programm wirtschaftlicher Autarkie und gerechterer Verteilung. Auch die Ansare Hezbollah (AH) ziehen staatliche Intervention der Marktwirtschaft vor. Als paramilitärische Organisation sprechen sie sich gleichzeitig gegen Wahlen aus und glauben wie JRM an die göttliche Bestimmung des Führers. Säkulare Parteien sind für sie undenkbar. Außerdem propagieren sie weiterhin den Revolutionsexport. Die Islamisten von der »Vereinigung zur Verteidigung der revolutionären Werte« verfolgen eine Mischung aus Autarkie und Marktwirtschaft. Sie betrachten insbesondere die westliche Propagandainvasion und die Forderung nach einer Trennung von Staat und Religion als Gefahr. Sie glauben wie die JRM, dass die Wahl des Führers eine göttliche Vorbestimmung sei, setzen aber zudem auf die notwendige Akzeptanz der Bevölkerung. Politische Partizipation sei jedoch lediglich im Rahmen der Hezbollahpolitik erlaubt. Westliche »Werte« werden gänzlich verworfen, außenpolitisch lehnen sie jegliche »Schmeichelei« mit dem Westen ab.

Deutlich wird aus dieser Skizze, dass die politischen Auseinandersetzungen im Iran sich vor allem innerhalb der Mullahkratie abspielen und in engen Grenzen bewegen. Die unterschiedlichen Positionen spiegeln bis heute lediglich die Richtungskämpfe innerhalb der ehemaligen khomeinistischen Einheitspartei IRP wider, die Khomeini 1988 auflösen ließ. Wie wenig Spielraum für oppositionelle Bewegugen im Iran bestehen, zeigten zuletzt auch die Reaktionen auf die Studentenunruhen – Ausdruck für die wachsende Unzufriedenheit im Iran vor allem der Jugend. Wie zu Beginn der Revolution wurden bereuende Studenten im Fernsehen vorgeführt, die gestanden, vom Imperialimus gelenkt zu sein. Vier Demonstranten wurden zum Tode verurteilt und über tausend Studenten sollen noch in Haft sitzen.

Bei den Richtungskämpfen innerhalb der Geistlichkeit geht es nur vordergründig um religiöse Werte. Auch steht hinter ihnen nicht allein die bloße »Religionisierung« der Politik eines sich modernisierenden Staates. Vielmehr fungiert die politische Religion als neue Form totalitärer Herrschaftsideologie, derer sich eine mafiöse Minderheit innerhalb der Kaste der Geistlichkeit im Staat bedient. Die Richtungskämpfe beweisen zudem, dass der Kapitalismus, die liberalisierte und in weltwirtschaftliche Strukturen integrierte Ökonomie, in keinem Widerspruch zum islamischen Staat steht. Es ist die desaströse wirtschaftliche und soziale Lage des Landes, die die iranische Führung mehr und mehr zur ökonomischen Integration zwingt.

Die soziale Krise bewegt die Mullahs zur neoliberalen Integration

Zu dieser Integration gehört auch die Anpassung an den hegemonialen zivilgesellschaftlichen Diskurs und seine Schlagworte. Auch wenn Elemente der anti-imperialistischen Feindbildrhetorik weiterhin unverzichtbar sind und die Mullahs nichts mehr fürchten als das pluralistische Wertesystem eines demokratischen Staates, erkennen sie zunehmend diese Notwendigkeit. In der Folge werden westliche Begriffe nach eigenem Gutdünken eingesetzt, islamisiert und umfunktioniert. »Menschenrechte« etwa werden so definiert, dass sie der eigenen Scharia-Interpretation, wie sie sich in der iranischen Strafgesetzgebung niederschlägt, entsprechen – Steinigungen, Peitschenhiebe, Zwangsverschleierung, geschlechtsspezifische und kulturelle Apartheidspolitik inbegriffen. Der Verweis auf die »eigenständige kulturelle Identität« dient als Legitimation.

Die staatlich verordnete Ideologie löst die kommunikativen Strukturen innerhalb der Lebenswelten der Säkularisten verschiedener Schattierungen sowie der Christen und Juden, Bahais und Muslime auf. Alle eigenständigen Initiativen werden gelähmt, soziale Gruppen indoktriniert, freie Gewerkschaften und die Arbeiterbewegung zerschlagen. Die Öffentlichkeit wird von der Diktatur der Mullahs beschlagnahmt und auf das selbst definierte Leitbild von der islamischen Gemeinde (Umma) reduziert. So stellt sich die von Khatami prophezeite Stärkung der Zivilgesellschaft lediglich als wohlfeile Begleitmusik zu einer von den meisten politischen Strömungen innerhalb der Mullahkaste verfolgten intensiveren wirtschaftlichen Integration Irans dar. Damit soll der sozialen Krise und der wachsenden Unzufriedenheit begegnet sowie die eigene Herrschaft gesichert werden.

► **Wahied Wahdathagh** ist Sozialwissenschaftler und im Vorstand der Internationalen Liga für Menschenrechte e.V.

Ideologie für Frontkämpfer

Afghanistan als Experimentierfeld des revolutionären Islamismus

von **Christoph Burgmer**

▶ Zwei Tage nach der militärischen Einnahme Pul-i Choumries, einer Kleinstadt 150 km westlich von Mazar-i Sharif, machen die Taliban der Bevölkerung deutlich, wie sie sich die zukünftige Ordnung vorstellen. In einem öffentlichen Fanal wird die Bibliothek bis auf die Grundmauern niedergebrannt. In den Flammen lodern hunderte von Büchern, darunter auch unersetzbare alte Handschriften und Koraninterpretationen, Zeugnisse der Geschichte und Kultur der Region. Zuvor schon hatte eine der ersten Anordnungen der neuen Herrscher das Verbot des Besitzes von Fernsehern, Videos und Zeitschriften bekanntgegeben, Schulen waren geschlossen und Frauen in die Häuser verbannt worden. Tagelang werden Hausdurchsuchungen durchgeführt, nicht freiwillig abgegebene Geräte in den Straßen zerschlagen und ihre BesitzerInnen ins Gefängnis geworfen.

»Wir sind Gott dankbar, dass mit der Erhebung der Taliban unter ihrem Führer (...) Mullah Omar in Afghanistan wieder Sicherheit existiert und der wahre Glauben wieder auflebt. (...) Mit der Befreiung Kabuls durch die Taliban wurde der Terror und die Gefährdung der Bürger beendet. (...) Diese Sicherheit garantiert uns der Islam. Er half uns, die öffentliche Ordnung wieder herzustellen. Wenn der Islam in allen Ländern der Welt wie in Afghanistan angewendet würde, dann würde es überall absolute Sicherheit geben.«

»Der Koran ist die letzte göttliche Offenbarung und damit die Verfassung für alle Menschen. Damit ist der islamische Schleier obligatorisch für alle Menschen, insbesondere für die Muslime. Der Schleier hat viele nützliche Seiten (...) Zum Beispiel, (...) wenn man einen Schleier hat, wird die Gesellschaft von Unanständigkeit und unmoralischen Dingen gereinigt. Wenn es keinen Schleier gibt, ist die Gesellschaft völlig durcheinander und bricht auseinander. Nicht nur eine einzelne Person verliert die Orientierung, sondern die gesamte Ordnung in einem Königreich oder einem Land, auch die Weltgemeinschaft wird vernichtet.«

▶ *Aus einem Interview des Autors mit Mullah Mohamed Sharif Haqani, stellvertretender Minister des »Ministeriums für die Überwachung der islamischen Moral und die Bekämpfung der Sünde« im Mai 1999 in Kabul.*

Zerstört wurden jedoch nicht nur die öffentlichen Strukturen, wie die Verwaltung oder der Bildungsapparat, der einfach aufgelöst wurde. Tatsächlich hat der Angriff der Religionsstreiter auch die traditonellen Familien-, Sippen- und Clanstrukturen systematisch unterhöhlt, die die ländlich-feudale mit der städtisch-bürgerlichen Kultur bisher verbunden hatte. Unter dem Vorwand der Entwaffnung der Bevölkerung wurden Familienoberhäupter, zumeist alte Männer, die »weißen Bärte«, verhaftet. Wurden keine Waffen gefunden, musste entweder Lösegeld bezahlt werden oder ein Familienmitglied wurde zum Arbeitsdienst für die Taliban gezwungen. Hochmotivierte Revolutionäre samt ihren religiösen Politikommissaren lösen damit alle bis dahin existierenden Kommunikationsstrukturen auf. In der talibanischen Sprachregelung wird dies die »Herstellung von Ordnung und Sicherheit« genannt. Dabei sind auch die gesellschaftlichen Kommunikationsstrukturen, die sich schon während des Krieges unter den Mudjaheddin von einer städtischen Öffentlichkeit (Universitäten, Zeitungen usw.) in die Familien und Clans zurückgezogen hatten, systematisch den Angriffen der Bewegung ausgesetzt.

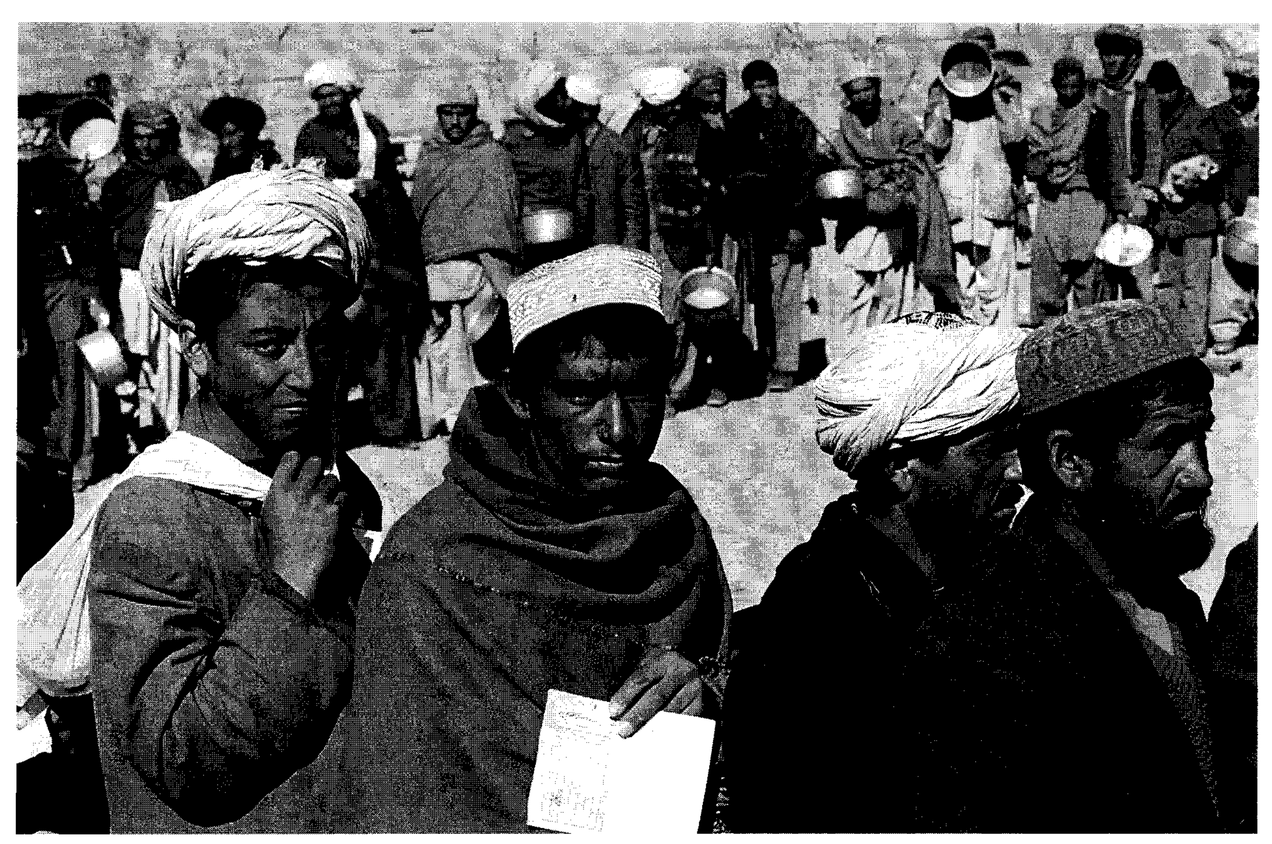
Das Ziel der »islamischen Säuberung« in allen Dörfern und Städten ist die gewaltsame Umwälzung aller urbanen Strukturen. Jeder Afghane unter talibanischer Herrschaft muss sich öffentlich der radikalen Islaminterpretation unterwerfen. Die Frontkämpfer der Taliban selbst sehen sich als Erneuerer des »wahren Glaubens«, als Stellvertreter einer ultimativen Gottesherrschaft. Wie bei allen messianisch-faschistischen Ideologien spielen symbolische Fanale eine herausragende Rolle. Einmal machen sie unmissverständlich deutlich, was mit KritikerInnen ihrer Herrschaft passiert. Zum anderen stärken sie den elitär ausgebildeten Zusammenhalt und die Motivation der revolutionären Frontkämpfer. Für sie, die man auch als »talibanische Kriegerkaste« bezeichnen kann, ist die Verbrennung von Büchern besonders wichtig. Leiten sie doch ihren Anspruch, die Gesellschaft aus einem fehlgeleiteten Zustand mit allen Mitteln in eine göttliche Ordnung zu überführen, aus dem für sie einzig gültigen, weil göttlichen Buch, dem Koran ab. Das zeigt, dass der politische Islam der Taliban in der Tradition des Islamismus als »göttlich inspirierte Kulturrevolution« steht, wie er sich im 20. Jahrhundert entwickelt hat.[1]

Ziel der »islamischen Säuberung« ist die Umwälzung aller urbanen Strukturen

Eine moderne Bewegung?

▶ Meine These vor diesem Hintergrund ist, dass der Islamismus auch im Falle Afghanistans feudale Strukturen und Abhängigkeiten aufsprengt und als der Moderne entsprungene und von ihr abhängige Ideologie angesehen werden muss. In den Medien wurde zwar das Schlagwort von der »Talibanisierung« geprägt. Gemeint ist damit ein besonders radikaler Islamismus, der aus den Tiefen einer als fremd definierten, unerklärbaren islamischen Religion quasi naturgegeben herausbricht. Er gilt als antiwestlich, damit antimodern, und als archaisch. Tatsächlich aber handelt es sich um eine Bewegung der Moderne. Sie ist nicht nur von den Erfahrungen der gewaltätigen Begegnungen mit Europa seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhundert geprägt. Gleichzeitig ist sie ein Protagonist einer Moderne, wie sie sich als spezifische Ausprägung einer »islamischen Aufklärung« vor dem Eindringen des europäischen Imperialismus, entwickelt hat.[2]

Ihr Charakter als moderne revolutioniär-messianistische Bewegung erklärt sich durch die Fortführung der Konflikte, wie sie durch die islamische Aufklärung des 18. Jahrhunderts entstanden sind. Die Bewegung der Taliban ist als deren Reflex zu betrachten. Hauptmerkmal ist der Versuch, ihr totalitäres Geschichtsverständnis durchzusetzen. Denn historisches Wissen als politisches oder kulturelles Bewusstsein gilt den islamischen Revolutionären als permanente Bedrohung. Es ist mit allen Mitteln auszumerzen, auch um den Preis, dass die Inhaber eines solchen Bewusstseins, seien es städtisch geprägte islamische Intellektuelle und Eliten, vertrieben oder ermordet werden oder die traditionellen Eliten der ländlich feudalen Strukturen, wie Stammesoberhäupter, Clan- oder Familienführer in Gefangenschaft kommen oder Zwangsarbeit leisten müssen. Die Bewegung der Taliban forciert damit, in einem Nebeneffekt, die Auflösung traditioneller Sozialstrukturen.



Viele Taliban kamen aus den Flüchtlingslagern

Foto: schwarz-weiss-verlag

Ergebnis ist die gesellschaftliche Nichtorganisation, besonders auf lokaler Ebene. Sie wird in Kauf genommen, um das Ziel talibanischer Politik, die Kontrolle der urbanen Zentren, zu garantieren. Letztlich ist dies der Versuch, eine »monohistorische« Tradition zu erschaffen, in der der Einzelne außer dem religiösen, nur über ein geringes historisches Bewusstsein verfügt.[3] Es existiert also nicht nur ein Bewusstsein über die Widersprüche der Moderne, sondern aus ihren Vorgaben heraus haben die Taliban eine radikale islamische Herrschaftsideologie entwickelt. Das Zynische besteht darin, dass diese Ideologie nicht unmittelbar aus den gesellschaftlichen Bedingungen in Afghanistan entstanden ist, sondern in den Flüchtlingslagern in Pakistan.

In einer durch den jahrzehntelangen Krieg schwer erschütterten Gesellschaft fiel es leicht, den Islam mit einem faschistischen Führerkult als attraktive Ideologie gegen die als Diktatur, Krieg und ständigen Widerspruch erfahrene europäische Moderne zu präsentieren. In der Theorie projeziert der Islam einen Zusammenhalt aller Teile der Gesellschaft. Gleichzeitig wird dieser Zusammenhalt gerade als Folge talibanischer Herrschaftssicherung bis ins atomare aufgelöst. Umso mehr muß die Herrschaft ihn als Gesellschaftsutopie mit allen Mitteln einfordern.

Hier entstehen eine Reihe von Legitimationsdefiziten, die der sunnitische Islamismus bisher nicht gelöst hat. Zwar machen die Taliban mit ihrer absoluten Verklärung des religiös-politischen Führers, dem quasi göttliche Fähigkeiten zugesprochen werden, Anleihen beim Schiismus, der schon seit vielen Jahrhunderten so etwas wie eine »Priesterkaste« kennt. Doch das schiitische »welayat-e faqih«, von Chomeini als politische Führerschaft der Rechtsgelehrten ausgearbeitet, lässt sich im Sunnismus nicht einfach reproduzieren. Als Folgen dieses Dilemmas könnte die Vermeidung jeglicher öffentlicher Auftritte der Taliban-Führerschaft gewertet werden, sowie die Unmöglichkeit, das System auf eine islamisch-verfassungspolitische Grundlage zu stellen, ja überhaupt eine greif- oder messbare Ordnung zu etablieren.

Für die Taliban wird so die Auseinandersetzung mit den besonderen historisch-sozialen Bedingungen Afghanistans zum Experiment. Richtig ist, dass die durch den über 20jährigen Krieg und die Zerstörung städtischer Infrastruktur sowie durch die Flucht der städtischen Eliten vormodernen traditionellen Strukturen der Gesellschaftsorganisation – wie das »Paschtunwali«, der politische Stammenskodex paschtounischer Stämme, aber auch feudale Abhängigkeiten auf dem Land oder die Identitätsbildung über die Familie, den Clan, den Stamm und die Ethnie – wieder politische Relevanz gewonnen haben *(vgl. dazu iz3w 229 u. 235)*. Eines der Ziele talibanischer Innenpolitik ist das Zurückdrängen dieses Einflusses. Das Ergebnis des Experimentes ist offen, weil die Frage nach der Organistation sunnitisch-islamistischer Herrschaft in der Moderne für die Umma (je nach Lesart die Nation oder die Gemeinschaft der Gläubigen, d.Red.) bisher unbeantwortet ist. Die nationale Ausrichtung talibanisch-islamistischer Politik wird dadurch erzwungen.

Revolution oder Welthandel

► Gleichzeitig wird die Frage nach der urbanen Anbindung des sunnitischen Islamismus gestellt. Denn der politische Islam konnte bislang nur in jenen Gesellschaften erfolgreich sein, die über einen höchstmöglichen Grad städtischer Organisation verfügen und in denen eine städtische Massenbasis mobilisiert werden konnte, wie z.B. im Iran, Ägypten oder Algerien.[4] Eine Massenbasis für islamistische Ideen ist in Afghanistan allerdings nicht vorhanden. Die Bereitschaft der afghanischen Bevölkerung, die Taliban als neue Herrschaft zu akzeptieren, ist eher darauf zurückzuführen, dass die Taliban den Krieg aus 90 Prozent des Landes verbannten, als auf eine Begeisterung für islamistische Ideen, die ja auch schon die Ideologien der rivalisierenden Mudjaheddingruppen geprägt hatten.

Die von den Taliban benutzte islamistische Rhetorik verfehlt so ihre gesellschaftlich-identitätsstiftende Wirkung. Vielmehr zielt sie auf die Frontkämpfer und auf die die Taliban unterstützenden Staaten wie Saudi-Arabien, das in der Nähe von Kabul ein militärisches Ausbildungslager unterhält. Aus Pakistan strömen immer wieder junge Afghanen und Pakistanis aus den Madrasas, den religiösen

Schulen, an die Front, die sich von der islamistischen Rhetorik angezogen fühlen. Diese zumeist aus einer Umgebung ohne soziale Perspektive stammenden Kämpfer sind das Kanonenfutter des sunnitisch-islamistischen Experimentes in Afghanistan. Dagegen zeigt sich der talibanische Islamismus in eroberten Gebieten wie z. B. Herat an der Grenze zu Iran realpolitisch schon längst gemäßigt. Technokratisch orientierte Mullahs versuchen hier, Profit aus dem wirtschaftlichen Aufschwung der Stadt zu ziehen. Solchen Ausdünnungen der islamisch-revolutionären Ideologie muss die Führung in Kandahar durch Auswechseln der regionalen Herrschaftselite permant gegensteuern.

Hinzu kommen Differenzen im inneren Kreis der Bewegung. Noch ehe sich die islamistische Herrschaft der Taliban vollständig etabliert hat, wird sich eine ähnliche Konfrontation wie im Iran ergeben: Technokratisch, außenpolitisch orientierte Mullahs, die Afghanistan in den kapitalistischen Welthandel zurückführen wollen – Beispiel sind die Verhandlungen über die Erdölpipeline aus Mittelasien nach Pakistan – steht eine Kaste insbesondere von Frontkämpfern gegenüber, die um die Umsetzung der islamischen Prinzipien in einer permanenten Revolution ringen. Entscheidend für die Zukunft der talibanischen Herrschaft wird die Frage sein, wie sich sunnitisch-islamistische Herrschaft in Afghanistan politisch-institutionell formiert. Finden sie darauf keine Antwort, werden nicht nur die Taliban auf kurz oder lang von der politischen Bühne verschwinden. Dann wird auch der sunnitisch-revolutionäre Islamismus weiter von einem legalistisch-nationalem Konservatismus islamistischer Prägung verdrängt werden.

Anmerkungen:

1 In Bezug auf die Einflüsse islamistischer Ideologie in Afghanistan sei auf Olivier Roy hingewiesen, der ausführt, dass der Krieg gegen die Sowjetunion für die Verbreitung islamistischen Gedankengutes eine herausragende Bedeutung hatte. Olivier Roy: Has Islamism a future in Afghanistan? In: William Maley (Hrsg.): Fundamentalism reborn. New York 1998, S. 199-211.

2 Ich beziehe mich hier auf Reinhard Schulze, der nachweist, dass sich seit dem 18. Jahrhundert die islamische Wissens- und Wissenschaftskultur aufspaltet. Die »islamische Aufklärung« muss als spezifisch islamische kulturgeschichtliche Erscheinung betrachtet werden, deren Erschütterungen bis in die Gegenwart der islamistischen Bewegungen zu spüren sind. Reinhard Schulze: Islamischer Internationalismus. Leiden u.a. 1990.

3 Hierin dürfte eine der Begründungen dafür liegen, warum es bislang keinerlei Bemühungen in den von den Taliban beherrschten Gebieten Afghanistans gab, ein durchgängiges Schul- oder Ausbildungssystem zu etablieren.

4 Als Ausnahme wird häufig Saudi-Arabien angeführt. Allerdings dürften die Petro-Dollars für die Existenz des saudischen Staates eine entscheidende Rolle spielen.

▶ **Christoph Burgmer** ist Journalist und Publizist. Von ihm ist zuletzt erschienen: C.Burgmer (Hrg.), Der Rassismus in der Diskussion, ElefantenPress 1999



Theo- und Technokraten

Die islamistische Spaltung in Algerien

von **Anita Glatt Benammar**

Nach der französischen Kolonialherrschaft, die mit der Diskreditierung und systematischen Zerstörung sämtlicher gesellschaftlicher Strukturen verbunden war, galt die neue Staatspartei (FLN) als Hoffnungsträger. Die Kombination aus Kommando- und Klientelwirtschaft hielt das Land 20 Jahre zusammen. Als es immer weniger zu verteilen gab, verlor die Staatsklasse aus Militär und Politik nach und nach das Vertrauen der desillusionierten Bevölkerung, die sich in großen Teilen den Versprechungen neuer Wohltäter öffnete.

▶ Im Oktober 1988 kam es in Algerien zu den sog. Brotrevolten, die im Anschluss an Streiks als Studentenunruhen begonnen hatten. Diese waren Ausdruck sich seit den 80er Jahren verschlechternder wirtschaftlicher Rahmenbedingungen sowie der alarmierenden Verschärfung der sozialen Krise (Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot, fehlende Infrastruktur). In deren Folge verarmten die Unterschichten, zunehmend aber auch Teile der Mittelschicht. Vor diesem Hintergund verlangten die algerischen Islamisten nach einem politischen und sozialen Projekt, welches auf der islamischen Tradition beruhen sollte. Dabei grenzen sie sich sowohl von »archaischen« Formen des Volksislam als auch vom offiziellen etablierten Islamverständnis ab, das lange zuvor von der staatlichen Einheitspartei für ihre Zwecke instrumentalisiert wurde. Es geht ihnen um die Erringung des Monopols über den religiösen Einfluss, welches seit der Erlangung der Unabhängigkeit beim Staat liegt. Deshalb predig(t)en sie ihre Ideologie in den sog. »wilden«, d.h. nicht offiziell bewilligten Moscheen.

Der algerische Islamismus bedient sich zwar der religiösen Sprachsymbolik, aber gleichzeitig hat er nur im Kontext der Entwurzelung und der sozialen Marginalisierung der jungen algerischen Generationen Erfolg.[1] Zur allgemeinen Stimmungsmache und Aufwiegelung moralisiert er gegen den postkolonialen autoritären Staatsapparat und dessen Versagen, ohne sich jedoch selbst von einem autoritären Gesellschaftsprojekt zu distanzieren oder griffige Konzepte zu alterna-

tiven Entwicklungswegen vorlegen zu können. Die Islamisten glauben, durch die bloße Tatsache einer Machtübernahme – sei es auf dem Wege von Umsturz oder demokratischer Wahlen – die Voraussetzungen für die Einheit von Islam und Umma rsp. von Religion und Politik schaffen zu können. Einzig unter ihrer Herrschaftsgewalt könne die alltagsbestimmende Stellung des Islam durchgesetzt und damit die aktive Wiederbelebung verlorener Authentizität (arab. assala) garantiert werden. Ausschließlich auf der Grundlage einer Renaissance der Gesellschaft (arab. nahda) könnten die Ursachen der vielschichtigen Krise beseitigt werden.

Mobilisierung, und dann?

► Im Anschluss an die Unruhen 1988 gelang der Heilsfront (Front Islamique du Salut) eine enorme Massenmobilisierung, weil sie den Unmut der Bevölkerung gegen die herrschenden Misstände auffangen und sich zum politischen Sprachrohr machen konnte. Die Heilsfront thematisierte erstmals öffentlich die allgemeine Verelendung der Bevölkerung und stellte die Frage der sozialen Gerechtigkeit in den Mittelpunkt ihrer Predigten. Schließlich ließ sie den Worten auch Taten folgen: direkte Hilfeleistungen an die notleidende Bevölkerung wie die Organisation von Märkten mit subventionierten Lebensmitteln während des Fastenmonats, der Unterhalt von Schulbussen, Seelsorge oder Erdbeben- und Katastrophenhilfe. Damit verschaffte sie sich große Popularität. Die Thematik der sozialen Ungleichheit diente der breiten Mobilisierung der sozialen Basis, die Kluft zwischen Armen und Reichen, zwischen Ausgeschlossenen und Profiteuren des Systems als Anschauungsbeispiel einer ungerechten Gesellschaft.

1989 gründete sich aus der sozialen Bewegung unter gleichem Namen eine legale Partei, die FIS (Front Islamique du Salut), unter dem Vorstand von Cheikh Abassi Madani, Professor für Erziehungswissenschaften. Die Heilsfront hat in der Zeit von September 1989 bis März 1992, in der sie legal zugelassen war, keinen Parteitag durchgeführt und kein detailliertes politisches Programm ausgearbeitet.[2] Als Grunddokument gilt ein Programmentwurf von 16 Seiten. Wesentliche Bereiche wie Wirtschafts- und Aussenpolitik bleiben schwammig. Die Präambel zeugt vom einfältigen Glauben, durch eine Moralisierung von Politik und Gesellschaft die anstehenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme in den Griff zu bekommen.[3]

Der Schritt zur Institutionalisierung als legale Partei brachte inhaltliche Divergenzen ans Tageslicht. Den kompromisslosen Theokraten (Salafiyya), welche das Ideal eines islamischen Staates realisieren wollten, standen die Technokraten (Djazaira) gegenüber, die sich für einen modernisierenden Staat, die Befürwortung technologischer Errungenschaften und die Errichtung einer pluralistischen Demokratie einsetzten. Die Nichtanerkennung des Wahlsieges der Heilsfront vom Dezember 1991, ihr offizielles Verbot 1992 und die anschließend einsetzende Repression von Seiten des Staates gegen Aktivisten und Anhänger zwangen nicht nur die Parteiführung, sondern ganze Teile der Bewegung in den Untergrund *(vgl. iz3w 211)*. Bald nach Verhängung des Ausnahmezustandes im Januar 1992 brach die Heilsfront entlang ihrer ideologischen Lager entzwei: gemässigte Teile des Technokraten-Flügels unter Führung des Petrochemikers Abdlekader Hachani setzten auf Gewaltlosigkeit, Dialog und eine legale politische Reintegration. Teile aus den Reihen der Theokraten hingegen radikalisierten sich und riefen zum bewaffneten Widerstand: die Armée Islamique du Salut (AIS) entstand, bald darauf die weitaus extremeren Groupes Islamiques Armées (GIA). Letztere richten ihre Terrorstrategien nicht allein gegen staatliche und militärische Einrichtungen, sondern gegen alle, die im Verdacht stehen, sich den Geboten eines Gottesstaates nicht zu beugen. Auch die Aktivisten und Angehörigen des Technokraten-Flügels der Heilsfront wurden zur Zielscheibe der GIA.

Zur Zielscheibe der GIA wurden auch die »Gemäßigten«

»Gemässigten« islamistischen Parteien gelang es, sich im Zuge der Demokratisierungsschritte unter dem damaligen Präsidenten Liamine Zéroual ins politische System zu integrieren. Parteien wie das Mouvement Pour Une Societé de Paix (MSP), ehemals Hamas, oder die En-nada versuchten in den Parlamentswahlen 1997, das Wählerpotential der Heilsfront zu nutzen und die ehemaligen FIS-Wähler für sich zu gewinnen. Was diesen von den politischen Machtträgern tolerierten Parteien jedoch verwehrt bleibt, ist die mobilisierend wirkende offene Kampfansage an die »verwestlichte« und »parasitäre« Staatsklasse.

Verschiedene Parteien und Oppositionsgruppen im Untergrund[4] beanspruchen bis heute die islamistische Ideologie für sich. Über Ziele und Mittel zur Zielerreichung sind sie sich nicht einig: Sollen sie die Gesellschaft von unten islamisieren oder von oben einen islamischen Staat oktroyieren? Können sie einen legalen und pazifistischen Weg zum Ziel suchen oder müssen die Machtträger mit Gewalt entmachtet werden? Ist die Wiedererrichtung der Umma und des Kalifats im Rahmen eines Panislamismus oder im Rahmen eines algerischen Nationalismus anzustreben? Offen ist auch, welche Rolle die soziale Frage noch spielt.

Ein grundsätzliches Problem besteht darin, dass die Bewegung stets viel radikaler in ihren Forderungen blieb als sich das die legalisierte Parteiführung leisten konnte. Nachdem die Heilsfront in den Untergrund gezwungen worden war und aus ihr viele z.T. aktivistische Splittergruppen hervorgangen sind, dominieren vordergründig kaum mehr Reformgedanken zur Lösung der sozialen Frage, sondern vielmehr Rache-, Sabotage- und Umsturzstrategien. Davon zeugen die zahlreichen, selbst nach Ablauf der Frist der »Concorde civile« nicht abreissenden Anschläge auf Sicherheitskräfte und staatliche Einrichtungen. Anders die sog. gemässigten Islamisten: Im Zuge einer Moralisierung von unten verspricht man sich einen Erfolg in bezug auf die Lösung der sozialen Probleme. Als vielversprechende Zielgruppe werden Frauen angeworben, welche sich eine Erweiterung ihrer reproduktiven Rolle erhoffen: bei den gemässigten Islamisten wird der Frau die Pflicht zur religiösen Bildung zwecks Vermittlung islamischer Werte an ihre Kinder zuerkannt. In erweiterter Form kann dies bis zur Ämterbesetzung innerhalb einer islamistischen Partei führen. Bildungspflicht bedeutet für die Frauen aber, dass sie das Haus verlassen dürfen. Darin liegt ein Stück neue Freiheit, ohne die traditionelle Rolle der Frau in Frage zu stellen.

Anmerkungen:

1 Schätzungen zufolge waren Mitte der 1990er Jahre 2/3 der Menschen unter 25 Jahren arbeitslos. Tendenz steigend (vgl. iz3w Nr. 239).

2 Als Ziele der Partei können genannt werden: Einheit von Islam und Umma; Scharia als Grundlage aller Gesetze (lediglich das Familiengesetz von 1984 ist nahe an die Scharia angelehnt); Förderung der arabisch-islamischen Kultur und Identität; Arabisierung; Verhinderung von Individualismus zugunsten der Gemeinschaft und der Gruppenarbeit (bei Ablehnung des Sozialismus); Ablehnung von Berberforderungen; Bekämpfung der Korruption und Günstlingswirtschaft; Förderung der Privatisierung; Stärkung der traditionellen Rolle der Frau; Eintreten für Geschlechtertrennung (z.B. in den Schulen); Wahlmöglichkeit durch einen bevollmächtigten Stellvertreter im Wahlgesetz.

3 »In einem Augenblick, wo das Regime unfähig ist, die mehrfache Krise zu bewältigen (...), fragt sich das algerische Volk, welches die geeignetsten Lösungen für einen Erneuerungsprozess sind (...). Der Misserfolg der verschiedenen westlichen und östlichen Ideologien verpflichtet uns, zur Rettung unserer historischen und zivilisatorischen Errungenschaften sowie der gesellschaftlichen und natürlichen Reichtümer von äusseren und inneren Gefahren unsere Religion anzuwenden.« (zit nach Herzog)

4 Neben der Armée Islamique du Salut (AIS) unter der Führung von Madani Mezrag und den verschiedenen Gruppierungen der GIA: die Katibat El Mout und Katibat En Nasr, letztere unter Hamid Mouffok u.a.m, .gibt es die Groupe salafiste pour la prédilection et le combat (GSPS) unter Hassan Hattab; die Ligue islamique de la Daâwa et du Djihad (LIDD) unter Ali Ben H'Djar.

► **Anita Glatt Benammar** ist Soziologin am Institut für Soziologie der Universität Basel.

Foto: R. Maro / version

Was deutsch ist, bestimmen wir!

Dokumentation der Talkshow III nach neun (N3) mit Feridun Zaimoglu, Heide Simonis, Wolf Biermann, Norbert Blüm und Harald Juhnke



Es ist zwar schon eine Weile her, dass die im Folgenden dokumentierte Sendung ausgestrahlt wurde (8.5.98). Gleichwohl kann die Talkshow, bei der Feridun Zaimoglu, Autor der Bücher ***Kanak Sprak*** *und* ***Abschaum****, zu Gast war, als Kommentar zu dem von der bürgerlichen Presse als »Paradigmenwechsel« gefeierten neuen Staatsbürgerschaftsrecht gelesen werden. Es ist ein Lehrstück darüber, was denjenigen blüht, die das Procedere der Einbürgerung mit »Erfolg« über sich haben ergehen lassen, dann aber, aus welchen Gründen auch immer, dem Gebot dessen, was deutsch ist, nicht gerecht werden oder werden wollen. Zum Beispiel jener in der Frankfurter Rundschau zitierte Vater, dessen Tochter in der Neujahrsnacht in Berlin als erstes deutsches Kind ausländischer Eltern geboren wurde. Auf die Frage, in welcher Sprache seine Tochter erzogen werden solle, antwortete er prompt: »Türkisch«. So undankbar können Ausländer sein.*

Nun ist die Talkshow ja ein inszeniertes Kommunikationsereignis, in dem der Regelbruch die Regel ist. Und ihr Unterhaltungswert steigert sich mit der Eskalation der verhandelten Konflikte. Wenn es jedoch darum geht, was überhaupt als Konflikt definiert wird und mit welchen Argumentationsmustern er ausgetragen wird, kommt die außermediale Realität ins Spiel. Im Fall der dokumentierten Sendung provoziert Feridun Zaimoglu allein dadurch, dass er sich selbstverständlich als »Kanake« bezeichnet, was er seinen deutschstämmigen MitdiskutantInnen nicht zugesteht. Auch wenn sie dieses Wort auf Grund ihrer Political Correctness kaum über die Lippen bringen würden, können sie doch die Abgabe der Definitionsmacht nicht ertragen. Noch schlimmer wird es, wenn – wie im literarischen Werk Zaimoglus – MigrantInnen auftreten, die nicht mehr ins Bild des braven und integrierten Türken passen, sondern sich selbstbewusst in der Sprache ihres Milieus artikulieren und dabei auch mal den Deutschen ans Bein pissen. Da schlägt die Contenance der SPD-Politikerin Heide Simonis in offenen Rassismus um, und sie weiß sich nur noch dadurch zu helfen, den aufmüpfigen, in Deutschland aufgewachsenen »Ausländer« an sein türkisches »Erbe« zu erinnern.

In diesem Denken geht der kulturelle in einen biologischen Rassismus über, der auch grundlegend für die nationalsozialistischen Rassengesetze war. Und es ist gleichzeitig repräsentativ für den Bewusstseinszustand der wiedererwachten Nation, in der schon einmal die vollkommene Assimilation einer Bevölkerungsgruppe keinen Schutz vor Verfolgung und Vernichtung gewährte. Vielleicht ist es sogar gerade die Vorstellung oder die Erfahrung, den als »Anderen« definierten nicht mehr vom »Eigenen« unterscheiden zu können, die Aggression hervorruft. Wer sich den gängigen Zuschreibungen zu entziehen versteht, provoziert wahrscheinlich nicht nur den deutschen Liedermacher Biermann, der mit seiner »... Befürchtung, dass Sie überhaupt kein Kanake sind, dass das nur eine Pose ist«, den »bedrohten« Deutschen aus der Seele zu sprechen scheint. sw/mj (Red.)

▶ **Moderatorin**: *Feridun Zaimoglu, Sie sind eigentlich Türke, aber Deutscher. Seit wann eigentlich?*

▶ **Feridun Zaimoglu**: Ich bin türkischstämmig und, seit anderthalb Jahren ungefähr, ja, da müsste ich Herrn Braun, meinen Sachbearbeiter im Ordnungsamt, mal fragen...

Moderatorin: Anderthalb Jahre jedenfalls.

▶ **F. Z.**: Anderthalb Jahre habe ich die deutsche Staatsbürgerschaft.

Moderatorin: Sie haben es mit den Büchern »Kanak Sprak« und »Abschaum« geschafft, den Türken in Deutschland – den Türken der zweiten und dritten Generation, muss man dazu sagen – eine Stimme zu geben. Fühlen Sie sich jetzt mehr als Chronist oder als Aufwiegler oder als Sprachrohr der Türken?

▶ **F. Z.**: Wissen Sie, die Medien und jetzt auch Sie sagen, sprechen von Türken, und ich bestehe darauf, bzw. ich stelle immer wieder fest – mein Gott, vierzig Jahre Migrationsgeschichte mit der zweiten und der dritten Generation ist doch irgendetwas passiert, und man kann an uns nicht mehr die Elle des klassischen Türken legen. Wissen Sie, wir bezeichnen uns...

Moderatorin: ... als Kanaken.

▶ **F. Z.**: Als Kanakster, als Kanakyoungster und als Kanake.

Moderatorin: Aber wenn ich das sagen würde, wäre das für Sie anders.

▶ **F. Z.**: Dann würde ich Sie schief angucken.

Moderatorin: So ist das nämlich.

▶ **F. Z.**: *Ja, natürlich.*

Moderatorin: Weil, Sie sagen es untereinander und dann ist das auch in Ordnung; aber Sie würden es immer noch als Schimpfwort empfinden, wenn ich jetzt sagen würde: Also Sie Kanake haben ein Buch geschrieben.«

▶ **F. Z.**: Natürlich. Ich meine, wir sind jetzt wieder dabei, die bundesdeutschen Subkulturtarife, Grenzziehungen usw. vorzunehmen. Ich habe nicht die Definitionsallmacht, aber auch nicht das Monopol an Erklärungsmustern. Ich kann also nicht sagen, Frau Hauptmann, Sie können mir den Türkenklaps auf die Schulter geben und Sie können mich Kanake nennen.

Moderator: Schöne Vorstellung! (lacht)

▶ **F. Z.**: Nein, es geht eigentlich darum, dass tatsächlich in der zweiten und der dritten Generation etwas passiert ist. Wir sind – ich spreche von Mutationen, ich spreche von Erosionen. Ich spreche davon, dass wir – und damit behelligt man uns, vor allem die Ausländerbeauftragten, in Kiel nicht anders als sonst wo übrigens – man behelligt uns immer noch damit, dass wir zwischen zwei Kulturen hocken würden oder stehen oder in einem Vakuum und wir sind ja solche Krisenkreaturen, wir haben diese Identitätskrisen nicht. Als Kanakster, als einer, der den Kampf und die außerparlamentarische Bewegung – das kriegen die wenigsten mit – der zweiten und der dritten Generation da draußen beschreibt, kann ich sagen, ich bin ein Chronist und ich bin in dem Sinne ein Sprachrohr.

Moderatorin: Damit auch alle wissen, worum es eigentlich geht, haben wir etwas vorbereitet, denn wahrscheinlich haben nicht alle hier Ihre Bücher gelesen. Wahrscheinlich viele – die Auflage ist sehr hoch – aber trotzdem möchten wir zeigen, worum es geht.

(Drei SchauspielerInnen des Jungen Theaters Bremen veranstalten eine szenische Lesung von Auszügen aus Kanak Sprak):

» ... Fick dich! Da schmeiß ich doch ein »fick dich« in die runde und oute so 'nen liberal als kannibal, als erster fresser von kanak.
So'n lieb Alilein ist der wahre kanake, weil er sich dem einheimischen zwischen die ollen arschbacken als Kakao in den Kanal dienert und den kakaoüberzug als eine art identität pflegt.
Wir wollen nix mit etabliert oder gedeutscht sein. Der assimiltürke ist der mieseste trip, seit es den kanaken gibt.
Mit wem freund sein, hä? Mit so'm blondgesocks? Mit 'nem liberal, der mich abgrabbelt auf Heimatsprach und sprechen gut deutsch? Und dieses scheiß »wo du Kopftuch gelassen«.
Der alemanne frißt Krise, scheißt Krise und steckt dich mit 'ner grübelmikrobe an, daß es man auch in dir kriselt und scheppert, bis zum jüngsten Tag.
In all den deutschen zauselköpfen, da wirrt die Krise als 'ne art sonderleistung. Ohne krise stehste da, wie 'ne niete inner misere.
Ihnen gehört das land hier. Die laufen mit 'ner riesentube klebstoff rum und pappen alles fest und nennen es eigentum.
Weil das olle alemannenvolk tag für tag 'ne bräsige rotze schlucken tut. Und so sind die, wie's olle pack im osten einst grölen tat, wirklich 'n einzig volk und 'n einzig land im schlimmen geist des meuchelns und niedermachens.
Die alemannen hassen sich und alles, was ihnen über den weg läuft. Und irgendwann kriegen welche so 'ne störung reingewürgt, weil sie ihre seele in so 'nem batzen schiss baden. Und dann kommt die rache. Du kannst die uhr danach stellen.
Ich bin ein freier und knecht nur vor gott dem herren und sonst keiner blondsau was schuldig
Hol doch die olle alemannenbrut der gehörnte. Dort ist das olle Pack in bester Gesellschaft und kann so richtig, wie nie zuvor, im scheiß-dampf vergehen.
Mein ruf an die kanaken ist: Freunde, wenn euch die wurzel trocknet, seid ihr toter busch im wirbel der winde. Wenn ihr die Hand gebt dem unbeschnittenen, vergesst nicht, dass er auch seine eigene mutter auf'n strich schicken würde, wenn nur genug schotter für ihn dabei rausspringt.
Ich sag' mir, kanake, du bist und bleibst 'n anderer.
Du bist und bleibst 'n menschenfreund.
Lebensgewinnler. Und nur das macht dich zum ollen kanaken, mit 'nem brandstempel auf der stirn. Wo der man heißt: Ich bin und bleib 'n hasser eurer scheißregeln. ...«

Moderatorin: Ist das nicht ziemlich wild? Meinen Sie, Sie machen sich damit Freunde in Deutschland?

▶ **F. Z.**: Ach wissen Sie, Freund – Feind, man muss das natürlich in einem ganz bestimmten Zusammenhang, in einem ganz bestimmten Kontext sehen. Was wir jetzt so gehört haben, das sind Alemanbeschimpfungen von großartigen Schauspielern vom Jungen Theater Bremen. Das ist natürlich die eine Seite. In *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft* geht es darum, ein allgemeines Bild zu entwerfen. Diese Kanakster, die zweite und die dritte Generation, ob Frauen oder Männer, setzen sich auseinander, sie erzählen, dass sie nicht mehr – um Kanak Sprak zu sprechen – dass sie nicht mehr diese Ziegenficker sind, dass sie nicht mehr diese Ziegentreiber sind, andererseits aber sagen sie das in einer Sprache, in einer wildwüchsigen, in einer explosiven und in einer von den deutschen Verhältnissen ihnen auf die Zunge und auf die Haut gelegten Sprache.

Moderator: Herr Juhnke, können Sie was damit anfangen, mit dem was Sie da gerade gesehen haben?

► **Harald Juhnke**: Naja, damit anfangen... Man muss das verarbeiten. Man kann ja nicht gleich dazu was sagen. Es ist hart geschrieben, aber so wie er sagt, so muss es wahrscheinlich sein, um aufmerksam zu machen. Aufmerksam zu machen, was man als Türke oder als Ausländer, wie man sich da verhalten soll oder was man machen kann oder was man vielleicht verbessern kann.



»Möchte wissen, was an Ihnen echt ist« Foto: R. Maro / version

► **Heide Simonis**: Aber ein Türke, der so redet... abgesehen davon, dass ich nicht glaube, dass eine Türkin so redet. Würde ich gerne mal erleben, 'ne Türkin – also wir geben uns nun wirklich alle Mühe dieser Welt, um zu werben für ein bisschen Verständnis für die Türkinnen, die bei uns leben, in der dritten Generation, die dieses Kopftuch tragen, was nicht sehr kleidsam ist und was auch Aggressionen hervorbringt. Und jetzt zeigen Sie eine Türkin, von der ich behaupte, in ganz Kiel finden Sie keine und in ganz Berlin auch nicht, aber ich kenn sie nicht alle. Einverstanden, das ist Kunst. Und dann reden Sie in einer Sprache, die ist auch Kunst, aber die ruft hervor, dass der andere ihnen genauso antwortet. Und ich sage Ihnen, ich würde immer dazwischen gehen, wenn zwei sich auf der Straße so unterhalten. Ich sage, ihr Arschlöcher, das ist der Anfang vom Ende, so fangen sie an miteinander zu reden. Das mag auch Kunst sein, aber wenn das die Kunst hervorbringt, dass ich am Ende sage, ich durfte das, weil der andere hat ja auch – dann muss ich Ihnen ehrlich sagen, nee.

► **F. Z.**: Wissen Sie, jetzt ist das passiert, wo wir immer wieder landen: Nämlich, der Türke ist schuld. Ich möchte doch erst einmal darum bitten, dass man jetzt.... Ich muss ein paar Dinge dazu sagen, sehen Sie. Vierzig Jahre Migrationsgeschichte, sage ich und ich rede davon: Es gibt verschiedene Posten des Türkenerkennungsdienstes. Wir haben die Ausländerbeauftragte oder den Ausländerbeauftragten, der mit der Kulturkonflikttheorie uns auf den Geist geht. Zwei Kulturen. Wir haben die Multikulti-Forscher, das sind so Neckermann-Volkskundler, die schnell mal ins Ghetto rübermachen, um dann den Kanaken in seinem Exotenleben zu sehen. Wir haben solche Sozialpädagogen oder Feuilletonbeschauer, die zurückkommen und sagen »die Türken« – ja, immer wieder, auch in dieser Runde spricht man von »den Türken«. Ja »die Türken«, die reethnisieren sich, ziehen sich zurück, ins Ghetto. Und Reislamisierung und Reethnisierung...

(Eine Flasche fällt zu Boden)

Moderator: Das war Ihr Stahlhelm, Frau Simonis.

► **H. S.**: Das war Biermanns Stahlhelm, nicht meiner (lacht).

► **F. Z.**: Es gibt noch die Multikulturalisten, die so tun, als hätte dieses Land je an einem Tag ein ganz großes Multikulti-Projekt ins Leben gerufen... Also Sie sagen mir, vierzig Jahre, man hat hier gelebt, man hat dieses Deutschland erlebt, es ist hier etwas passiert, es ist etwas mit den Kanakstern passiert und es ist genauso, wie Sie sagen: Kanake, das ist eine Ehrenbezeichnung.

► **H. S.**: Na gut, wenn Sie das von sich sagen, dann darf ich das auch sagen.

► **Wolf Biermann**: Ich habe die Befürchtung, dass Sie überhaupt kein Kanake sind, dass das nur eine Pose ist, ja, ich möchte wissen, was an Ihnen echt ist. Diese etwas salbungsvolle, pfäffische Art, wie Sie reden, oder das, was wir dort eben gehört haben. Was sind Sie wirklich?

► **F. Z.**: Wenn Sie mich so fragen, Sie sagten pfäffische Art, ich kann auch ganz anders

► **W. B.**: Aber was ist echt daran?

► **F. Z.**: Was ist das, Kanak Sprak? Um das an diesem Buch klarzumachen, ich bin ja auch nicht von heut' auf morgen als Kanake aus dem Ei geschlüpft. Ich bin rausgegangen und hab' verschiedenste Leute, vom Soziologen bis zum Zuhälter, vom einfachen arbeitslosen KFZ-Mechaniker bis zum Stricher, ich habe etliche Protokolle gemacht. Ich habe ihnen nur eine einzige Frage gestellt: Wie lebt sich's als Kanake? Und das, was sie gesagt haben, habe ich literarisch stilisiert. Und wenn Sie mich fragen, was ich bin, ich bin beides. Was ist an mir echt? Glauben Sie mir, das eine ist echt, das andere ist echt, aber da ist noch viel mehr Echtes oder Unechtes, wenn Sie das meinen.

► **H. S.**: Also wenn wir auch nur ein Stück von dem, was Sie gesagt haben, übertragen würden, ohne zu sagen, von wem es kommt, hätten wir eine deutsch-türkische Krise. Dann würde der Ministerpräsident von der Türkei – zu Recht übrigens – eine ziemlich heftige Note schicken und würde sagen, das finde ich nicht in Ordnung, und da würde ich sagen, da haben Sie recht. Also Sie nutzen etwas aus, dass wir sprachlos davorsitzen und sagen: Wenn er das gerne möchte, dann muss er sich so ausdrücken dürfen. Ich darf mich in der Türkei auch nicht so ausdrücken, und deswegen tue ich es nicht, und deswegen erwarte ich auch von Ihnen, dass Sie es nicht tun.

► **F. Z.**: Sie machen einen großen Fehler. Sie kommen mir wieder einmal damit, Sie kommen mir immer mit der Türkei. Ich bin in diesem Land aufgewachsen.

► **H. S.**: Sie haben ein Erbe. So wie ich ein anderes Erbe mit mir rumschleppe, schleppen Sie das türkische mit sich rum. Tut mir leid, das ist so.

► **F. Z.**: Was heißt hier Erbe? Es ist die Musik...

► **H. S.**: Nein. Es sind Ihre Eltern, Ihre Großeltern, es ist ein Stückchen mehr, als nur nach dem Motto: Ich hab' zufällig mal den Bosporus gesehen.

► **Norbert Blüm**: Aus meiner Sicht bin ich ein Stück weit hin- und hergerissen. Erstens hab' ich auch nicht gern die Soziologensprache, die so eine Betroffenheitssoße über alles gießt, so: Seid nett zueinander! Da hab' ich

auch gern Rambazamba, lasst die Sau raus! Da bin ich schon dafür, das hat auch eine therapeutische Wirkung. Jetzt Achtung! Nummer zwei, das ist jetzt die Gegenseite, die Sprache, die so spricht, die ist auch ganz schnell dabei, dem anderen in die Fresse zu schlagen. In dieser Sprache liegt ungeheuer viel Menschenverachtung drin. Insofern ist diese Sprache auch eine Enthemmung, da ist der andere wirklich nur Material meiner Aggression. Insofern liegt in dieser Sprache ein Stück Menschenverachtung.

► **F. Z.**: Wissen Sie, man hat mir jetzt hier viel gesagt; pfäffisch hat man gesagt, man hat gesagt, es ist Menschenverachtung, man hat mir gesagt, das könnte ich ja auch nicht in der Türkei sagen. Sie haben diese Erfahrungen nicht gemacht, ich meine, auf ihre Frage, Frau Hauptmann, ob ich Chronist bin, hätte ich auch sagen können, mich dahinter verschanzen können und sagen können: Ja, ich hab' mit diesen Sachen nichts zu tun. Aber da draußen auf den Straßen und in den Spielotheken, in den Gefängnissen, in den Polizeirevieren, da draußen auf den Straßen sind tausende und abertausende von Kanakstern der zweiten und der dritten Generation. Man darf sie nicht von der Wirklichkeit Deutschlands wegtrennen, die immer noch auf dem Staatsbürgerschaftsrecht von 1913 basiert, auf dem Blutprinzip von 1913. Dann haben wir die Kindervisumsverordnung und da müssen also Jugendliche und Kinder unter 16 Jahren sich ihre Aufenthaltsgenehmigung immer wieder genehmigen lassen, obwohl sie hier geboren und aufgewachsen sind. Sie machen die Erfahrung und das ist sehr einfach, sich zurückzulehnen und zu sagen: Aber da kommt ja der Rasselevantiner aus dem Ghetto und redet pfäffisch daher. – Nein! Falsch! Es ist sehr einfach, von reputierlichen Orten aus daherzuschwätzen. Diese Leute, das ist ein Bündel an Erfahrungen, die sie gemacht haben, hier spielt die soziale Wirklichkeit Deutschlands eine Rolle, und es sind keine Edelmigranten.

► **H. S.**: Wenn ich mich zurücklehnen würde und würde sagen, mit der Erfahrung meines Volkes erzähle ich Ihnen mal, was ich von Ihnen halten würde. Was glauben Sie, was die mir erzählen würden und das zu Recht! Das heißt, Sie müssten sich zumindest bei der Sprache und bei dem, was Sie da gemacht haben, sagen lassen, das ist shit, was Sie da machen. Und ich gehe nicht raus und sage irgendeinem Jugendlichen, halt die Gosche und hör' einmal deinem Nachbarn zu, wenn Sie sagen, der, der das sagt, darf das sagen, aber ich darf nicht Kanake zu Ihnen sagen. Wieso dürfen Sie Kanake zu sich sagen und ich nicht?

► **F. Z.**: Weil man da draußen uns ständig als Kanaken bezeichnet.

► **H. S.**: Entschuldigen Sie, jeder der draußen sitzt und ein Mädchen auf den Strich schickt, da gehe ich auch dagegen vor. Ich lass doch nicht alles, was draußen Wirklichkeit ist, laufen, wie kommen Sie auf die Idee? Sie sind eine Schnapsnase, das kann doch nicht wahr sein, was Sie da machen. *(Applaus) (...)*

► **F. Z.**: Sie haben sich im Galopp in irgendetwas hineingesteigert, um dann zu sagen, dass ich eine Schnapsflasche bin, oder was weiß ich. (...)

► **H. S.**: Soll ich einem DVU-Menschen, der sagt, ich hau' jemand über die Rübe, dasselbe Verständnis entgegenbringen?

► **F. Z.**: Sie haben, Frau Simonis, vorhin, das ist auch ein bisschen untergegangen, Sie haben den Vergleich mit der DVU gebracht. Haben Sie das gesagt?

► **H. S.**: Ja, ja ich habe gesagt, ich würde auf der Straße jedem DVU-Menschen sagen: Du hältst deine Gosche. ... die Sprache ist ein Ausdrucksmittel. Das würde ich keinem Schüler durchgehen lassen.

Moderator: Die Gegensätze sind klar geworden, ich glaube, wir können sie nicht überbrücken. Und manchmal muss man ein Gespräch ja auch so abbrechen. Ich muss abbrechen, nicht weil es so kontrovers ist, sondern weil ich am Anfang etwas angekündigt habe und ich will das auch halten, weil ich weiß, dass auch viele darauf warten. Ich habe Ihnen ein Gespräch angekündigt, das Juliane Bartel geführt hat hier bei III nach neun. Es ging damals um einen Mann, den Sie inzwischen alle kennen, damals aber war er ein Insidertip. Juliane fand ihn damals schon ziemlich gut. (Schnitt)

Juliane Bartel: Das wahre Leben von Guildo Horn sah so aus, wie eben. Schweiß und Tränen und nur nach ihm schreien...

Die Dokumentation der Talkshow III nach neun, N3, 8.5.98, 22.00-24.00 Uhr wurde zuerst veröffentlicht in ***karoshi*** *vier, Februar 1999.*

Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft.

»Jeder hat sein eigen fassong, wenn du willst, und seinen fassong muss man gut stück an die glocke hängen, damit der rest weiß, wo sein spaß aufhört, und das bruder, is mein handwerk.« Wie lebt es sich als Kanake in Deutschland, war die Frage, die Feridun Zaimoglu für sein Buch ***Kanak Sprak*** *24 jungen Männern türkischsprachiger Abstammung aus dem »Milieu« gestellt hat. In ihren Schilderungen stehen Alemanbeschimpfungen nicht im Mittelpunkt, auch wenn dies in den szenischen Ausschnitten der hier dokumentierten Talkshow suggeriert wird. Vielmehr sprechen sie über ihre gesellschaftliche Erfahrung in Deutschland, die davon geprägt ist, gegen kulturhegemoniale Ansprüche und Deklassierung bestehen zu müssen, um nicht unterzugehen. Sie bezeichnen sich selbstbewusst als Kanaken und ihre Sprache ist Kanak Sprak. Es ist der Jargon ihres Milieus, eine Art Creol mit geheimen Codes und Zeichen, derb, brutal und gleichzeitig faszinierend in ihren Gleichnissen, mit dem sie ihr Dasein und ihre Lebensstrategien in Szene setzen. Zaimoglu hat diese Sprache ins Deutsche »übersetzt« und literarisch bearbeitet, ohne ihr die Schärfe zu nehmen. Er versteht sein literarisches Werk als Abgrenzung von der sogenannten Gastarbeiterliteratur, die nach wie vor die Legende vom »armen, aber herzensguten Ali« verbreitet und den »Kanaken« auf die Opferrolle festlegt.* *sw*

Feridun Zaimoglu, Kanak Sprak. Mißtöne vom Rande der Gesellschaft. Rotbuch Verlag, Hamburg, 3. Auflage 1998

»Ich schwöre Ihnen«, erwiderte Ulrich ernst »dass weder ich noch irgendjemand weiß, was der, die, das Wahre ist; aber ich kann Ihnen versichern, dass es im Begriff steht, verwirklicht zu werden!«

(aus: Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, 1978, S. 135)

Die Hand Gottes

Über das Unbehagen an einer bedenkenswerten Kritik

von **Jörg Später**

Um die Augustausgabe der iz3w »Jahrhundert der Lager? Die Moderne und ihre Gewalt« gibt es eine nun schon länger anhaltende Debatte. Im Aufruf zum gemeinsam von der Redaktion der Zeitschrift Bahamas (Berlin), der Initiative Sozialistisches Forum, ISF (Freiburg) und dem Antinationalen Plenum Detmold veranstalteten Kongress »Zehn Jahre später – Eine antideutsche Bilanz«, wurde das Heft als Ausdruck zeitgeisttypischer Relativierung von Auschwitz kritisiert. Die Redaktion wies diese Kritik in einem offenen Brief als denunziatorisch zurück. Nachdem die Kritik in einer Antwort auf den offenen Brief konkretisiert und begründet wurde – »Wie gut, dass wir verglichen haben« in: Bahamas (30) und als Dokumentation in der iz3w (242) – stellt nun Jörg Später, Autor des Einleitungsartikels zum Themenschwerpunkt, in einer Replik dar, was er sowohl am umstrittenen Heft als auch an der Kritik problematisch findet.

► Zygmunt Bauman prägte mit »Jahrhundert der Lager« einen Begriff, der die Destruktivität und Gewalt des 20. Jahrhunderts symbolisieren soll. Diese Metapher macht insofern Sinn, als dass das Lager der Ort ist, an dem die Vorstellungen einer vernünftigen Gesellschaft, in der die Emanzipationsversprechen der Aufklärung realisiert sind und der Mensch kein geknechtetes und verächtliches Wesen mehr ist, offensichtlich am entschiedensten negiert werden. Insofern steht der Begriff in der Tradition kritischer Theorie, die gleichzeitig das Totalitäre der instrumentellen Vernunft, also die Dialektik der Aufklärung, für den Rückfall in die Barbarei verantwortlich macht.[1]

Unter dieser Metapher stand der Themenblock unseres August-Heftes (*iz3w 239*), und hier vor allem der von mir verfasste Einleitungsartikel, der einerseits die oben beschriebene kritische Dimension des Wortes vom »Jahrhundert der Lager« benennen wollte, und andererseits feststellte, dass Baumans »These bestens dafür geeignet ist, die Spezifität der Vernichtungslager in einem ,Jahrhundert der Lager', die deutschen Verbrechen an der Menschheit in einem Zeitalter der Gewalt verschwinden zu lassen«.[2] Uns wurde daraufhin vorgeworfen, dass wir wie die Linke insgesamt nachvollziehen, »was der Mainstream seit Jahren vormacht«, nämlich »Auschwitz in einem Jahrhundert der Barbarei, wo alle Deutschen grau sind, untergehen« zu lassen.[3] Denn wer versuche, die Besonderheit von Auschwitz durch einen Vergleich zu behaupten, zu dem man einen dritten übergeordneten Allgemeinbegriff – den des Lagers – benötige, der lasse das Besondere im Allgemeinen verschwinden. Eines müssen wir sicherlich zugeben: Auch wenn wir in unserem Heft den Ansatz kritisieren, die extremen Gewalterfahrungen dieses Jahrhunderts wie Auschwitz oder den GULAG ganz allgemein als die destruktive Seite der Moderne zu betrachten und zu analysieren, wie es das Reemtsma-Institut seit Jahren praktiziert, zeigen einige »Fehler« an, dass wir in unseren Köpfen diese »Reemtsmaisierung der Linken« bereits teilweise nachvollzogen haben: Auf dem Titelbild ist Auschwitz drauf, während im Heft GULAG, der Laogai und Flüchtlingslager drin sind; auch die Unterüberschrift führt in diese Richtung, denn »Die Moderne und ihre Gewalt« ist ungefähr so präzise wie »Das große Meer und seine Fische«. Kurz: Unserem Anspruch, das Identische und Nicht-Identische zwischen ,Lager' und ,Auschwitz' heraus zu arbeiten, sind wir in diesem Heft nicht immer gerecht geworden.

Zum Massenmord will die Wertkritik angeblich nicht mehr sagen als zu Magersucht: Beides gibt es, beides habe mit fetischisierten Charakteren kapitalistischer Vergesellschaftung zu tun.

Dennoch: Ich verstehe nicht, warum man automatisch zum Anhänger der Totalitarismustheorie wird, wenn man davon ausgeht, dass das Lager der zentrale Ort totaler Herrschaft ist, gleichzeitig aber darauf hinweist, dass GULAG und NS-Vernichtungslager verschiedenartige Funktionen erfüllt haben, die den unterschiedlichen politischen Charakter der jeweiligen Regime verdeutlichen: hier ein Regime, in dem die politische Paranoia und der Wille, mit ungeheurer Gewalt eine nachholende Entwicklung voranzutreiben, zentral ist, dort eine Volksgemeinschaft, die sich verwirklicht, indem sie das Ausgesonderte vernichtet und den totalen Krieg führt. Es sind also keineswegs »Birnen mit Äpfeln« verglichen worden, um »die Singularität des Apfels« festzustellen, wie in der Kritik an unserem Heft behauptet wird. Es ist nur gezeigt worden, dass der Begriff Obst für die genaue Bestimmung von Äpfel und Birnen nicht ausreicht. Darüber hinaus sollte auch nicht der These von der Singularität von Auschwitz widersprochen werden, verstanden in dem Sinne, dass die Vernichtungstat – zumindest aus der Perspektive der Opfer – eine völlig sinnlose und wahnhafte Tat war, die unsere gewohnten Vorstellungen darüber, aus welchen Gründen und Motiven Menschen handeln, etwa Interesse, Habgier oder Machtgewinn, durcheinander gebracht hat.[4]

Dass wir uns auf die Vorstellung eingelassen haben, es gebe gleichwohl etwas Identisches, Totalitäres in modernen kapitalistischen Gesellschaften, kann kaum der Stein des Anstoßes gewesen sein, arbeiten doch die Kritiker selbst mit einer impliziten Totalitarismustheorie. Das Totalitäre sehen sie nicht im Politischen, sondern im Kapitalverhältnis: der Wert synthetisiere die Individuen zur Gesellschaft, und als automatisches Subjekt konstituiere die Wertform, »das Kapital«, die totale Vergesellschaftung aller Menschen und bestimme somit auch ihre Denkformen. Unser Sprechen über Auschwitz sei ein Ausdruck warenförmigen Denkens, heißt es, weil es über den Begriff des »Jahrhunderts der Lager« Identität und Logik dort herzustellen versuche, wo praktisch ein unaufhebbarer Widerspruch bestehe. Und wo wir auf einen solchen Widerspruch hinwiesen, sei das nicht mehr als ein Lippenbekenntnis. Wer vergleicht, hat also bereits verloren.

Wie aber soll man über Auschwitz sprechen[5] – das ist wohl die entscheidende Frage und das entscheidende Problem jenseits aller Unterstellungen und entlarvenden Beweisführungen, über die wir uns Gedanken machen sollten. Das Sprechen unserer Kritiker von ISF und Bahamas über Auschwitz erfolgt

keineswegs so stringent und widerspruchsfrei, wie wir es von ihrer mechanisch anmutenden Ideologiekritik gewohnt sind. Eine Inkonsequenz, die mir übrigens durchaus sympathisch ist, vermittelt sie doch das Problem, das Kritische Theorie mit Auschwitz hat und auf das wir später zu sprechen kommen. Clemens Nachtmann von der Bahamas etwa betont, Wertkritik sei ein bescheidenes Projekt, das gar nicht den Anspruch erhebe, positive Sätze und Erklärungen nach Ursache-Wirkung-Beziehungen zu formulieren. Weder wolle sie ein Phänomen erklären oder ableiten noch bestimmte Ereignisse aus irgendeinem Axiom logisch deduzieren. Einer Wertkritik gehe es nur »um die begriffliche Darstellung der realabstrakten Konstitutionsbedingungen des Denkens und Handelns der einzelnen Subjekte«.[6] Zum Massenmord will dieser Ansatz angeblich nicht mehr sagen als zu Magersucht: Beides gibt es, beides habe mit fetischisierten Charakteren kapitalistischer Vergesellschaftung zu tun. Wer erklären will, warum und wie Auschwitz zustandekommt, der rationalisiert und beruhigt. Diese Enthaltsamkeit hat wie bereits angedeutet etwas für sich: Um die nötigen Konsequenzen aus dem von einem Kollektiv mit aller kriminellen Energie, wahnsinniger Überzeugung wie indifferenter Befehlsausführung begangenen Megaverbrechen zu ziehen, brauche ich in der Tat nicht zu wissen, ob Faktor A, B, C oder alle drei zusammen in einem bestimmten Mischungsverhältnis für das Verbrechen verantwortlich sind. Es ist allerdings auch nicht nötig, dass ich Wertformanalyse buchstabieren kann. Die proklamierte Enthaltsamkeit hindert Nachtmann jedoch nicht daran, uns an anderer Stelle ganz souverän zu erklären, was Auschwitz ist, und was es nicht ist, nämlich eine Konsequenz des Antisemitismus, weil die Vernichtungstat objektiv in diesem angelegt sei, und gleichzeitig keine Konsequenz des Antisemitismus, weil die Vernichtungstat einer deutschen Besonderheit bedurfte – er nennt das den »spezifischen Aggregatszustand kapitalistischer Vergesellschaftung«.

Natascha Wilting und Tjark Kunstreich verzichten auf ‚sowohl-als-auch' und verkünden in Anlehnung an Moishe Postone forsch, Auschwitz sei die »Fabrik zur Vernichtung des Wertes«.[7] Einmal abgesehen davon, ob man nicht besser von der Vernichtung von Juden und anderen »Fremdvölkischen« sprechen sollte, stellt sich die Frage, ob das selbst auferlegte Gebot, keine Erklärungen anzubieten, wirklich eingehalten wird. Warum die »materialistische Kritik«, die keine wäre, würde sie nicht alle Erscheinungen über die Kritik des ihnen zu Grunde liegenden Unwesens erfassen, keine Theorie, also die rein begriffliche, abstrakte Betrachtungsweise von etwas, sein soll, verstehe ich nicht. Und auch nicht, warum man, hat man erst einmal den letzten Grund und den Schlüssel zum Verständnis der Gesellschaft gefunden, nicht alles von ihm ableiten kann.

Der alte Sesamstraßen- Song »Wieso, weshalb, warum – wer nicht fragt, bleibt dumm«, dem wir uns nicht so recht entziehen können, weil wir doch wissen wollen, »wie es möglich war«, macht auch vor der Kritiker-Elite nicht halt. Einen Mittelweg zwischen der Weigerung, Auschwitz einordnen zu können, und der Rationalisierung der Massenvernichtung hat Joachim Bruhn gewählt, bzw. hat ihm die materialistische Kritik eingegeben.[8] Im Grunde muss er, weil er auf die Bestimmung eines der Gesellschaft zu Grunde liegenden Wesens nicht verzichten will, hinsichtlich Auschwitz mit der Unterscheidung von Wesen und Akzidens arbeiten.[9] Das Kapital in seiner Erscheinung als Staat ist das Wesen, zu dem etwas hinzutritt, das er nicht einfach mit ihm identifizieren will. Zu unsäglich waren die deterministischen Ableitungen der Vernichtungspolitik seitens der Neuen Linken der siebziger und achtziger Jahre aus dem ‚Kapitalismus'. Und da er weiß, dass das Akzidens 'Auschwitz' nichts Geringes und Belangloses ist, das so einfach zu subsumieren wäre, er aber gleichzeitig nicht von der Vorstellung eines Wesens lassen kann, konstatiert Joachim Bruhn, dass in der Gesellschaftsformation des Nazifaschismus sich ein qualitativ neues Wesen herausgeschält habe: Die »Volksgemeinschaft« sei materiell geworden. Im geschlossenen Mordzusammenhang hätten sich Befehl von oben und Wille von unten verbunden. Ob sie nun »ideologisch« war, »materiell« geworden ist oder beides zusammen – dass die Volksgemeinschaft, wie auch der Antisemitismus, nicht nur ein Hirngespinst krankhafter Ideologen, sondern erfahrbare Wirklichkeit wurde und sie das zentrale Moment im Nationalsozialismus war, steht außer Frage. Und in Bruhns Konzeption tauchen die Täter auch nicht als bewusstlose Exekutoren des Wertes auf, wie ihm oft fälschlicherweise vorgeworfen wird. Abgeleitet aus »dem Kapital« wird die Tat gleichwohl. Nicht direkt als Ursache-Wirkung- oder Basis-Überbau-Beziehung, sondern eher im theologischen Sinne. Das Kapital, die Hand Gottes, hat nämlich alles schon organisiert: das antinomische Verhältnis von Zufall und Notwendigkeit, Freiheit und Determination, Sommer und Winter. In einer vom Kapital organisierten Gesellschaft ist alles möglich. Der Herr kann's geben, der Herr kann's nehmen. Unverbindlicher geht es nimmer, immerhin kann sich der Gläubige auf alles einen Reim machen, und der Kritiker fühlt sich immer bestätigt. Die je konkrete Wirklichkeit ist im Grunde genommen peripher, eigentlich unwichtig: sie kann so sein, sie kann auch anders sein, in jedem Fall und gerade dann bestätigt sie die Erkenntnis vom falschen Ganzen. Dann aber wieder klingt es nach Notwendigkeit, nach historischer Erfüllung des bereits unsinnhaft Angelegten, wenn die gläubigen Kritiker seltsame Verse produzieren: In Auschwitz sei der Mensch deutsch und der Deutsche mit sich identisch geworden.[10] Wer das versteht, versteht wahrscheinlich auch, warum es hier nicht nach Metaphysik riechen soll.

Abgeleitet aus »dem Kapital« wird die Tat gleichwohl. Nicht direkt als Ursache-Wirkung- oder Basis-Überbau-Beziehung, sondern eher im theologischen Sinne.

Wie auch immer, auch bei den Kritikern wird zum Teil unerschrocken identifiziert und damit rationalisiert, und ihr eigentlicher Vorwurf ist nicht, dass wir verglichen haben, sondern dass wir anhand des falschen Kriteriums verglichen haben. Und weil wir falsch verglichen hätten, wären wir bei der ordinären Totalitarismustheorie gelandet. Warum ich in meinem Artikel trotzdem die qualitative Differenz zwischen Nazifaschismus und Stalinismus benennen kann obwohl ich von einem falschen vergleichenden Dritten ausgegangen bin, ihnen aber mit ihrer richtigen Vergleicherei im Wert es nicht passieren kann, alle Katzen grau werden zu lassen, das ist mir rätselhaft. Warum nämlich soll man, wenn man von einem Wesen ausgeht, das alles Denken und Handeln bestimmt, nicht auch Auschwitz auf dieses Wesen zurückführen?[11] Die Bauman'sche Metapher »Jahrhundert der Lager«, der wir im Heft einen Funken Wahrheit zugestehen, behauptet dagegen nicht, das Lager sei das Wesen moderner Gesellschaft, sondern sie will nur zeigen, welche Möglichkeit in einer solchen Gesellschaft steckt, indem sie Identisches im Funktionieren der »normalen« und der »Lager«-Gesellschaft aufzeigt, und nahelegt, in diesem Identischen den Umschlag vom Möglichen zum Wirklichen anzunehmen. Das ist immerhin präzise und damit kritisierbar. Schließlich schlägt die Metapher vor, die Gesellschaft von der Extremerscheinung des Lagers aus zu kritisieren und sich nicht etwa dem selbstgerechten Gerede von der zivilisierten Nation anzuschließen. Das wiederum ist politisch begrüßbar und aktualisierbar. Dass Bauman mit seiner Metapher die Spezifik der Vernichtungslager verschwinden lässt, haben wir dabei nicht vergessen.

Warum nämlich soll man, wenn man von einem Wesen ausgeht, das alles Denken und Handeln bestimmt, nicht auch Auschwitz auf dieses Wesen zurückführen?

Wie also angemessen über Auschwitz sprechen? In meinem Artikel, der unverhofft ins Zentrum der Kritik geraten ist, wollte ich die Frage nicht beantworten, sondern die Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens anhand dreier Zugänge darstellen. Die Kritiker sprechen vom Totalitarismus-TÜV, vom Versuch, Auschwitz in einer Theorie mittlerer Reichwei-

te zu verdinglichen, von beliebiger Ausgewogenheit und von Standpunktlosigkeit. Das, was die Kritiker abfällig ausgewogen nennen, ist ein Suchen, ein Umkreisen, ein Zögern zuzugreifen und Auschwitz auf den Begriff zu bringen und damit in den Griff zu bekommen. Völlig beliebig ist dieses Suchen keineswegs. Meine drei Helden sind Adorno, Arendt und Améry, drei scharfe Kritiker Deutschlands und seiner Vergangenheitsbewältigung. Mit Bauman als Repräsentant von Ansätzen, die Auschwitz mit allgemeinen Bedingungen moderner kapitalistischer Gesellschaften in Zusammenhang bringen (auch wenn er selbst nicht von Kapitalismus, sondern von 'Moderne' spricht), und Arendt, die von der Kontingenz der Geschichte ausgeht, ohne die Ursprünge des von ihr betonten Zufälligen, Besonderen und Einmaligen zu leugnen, werden zwei Denkfiguren vorgestellt. Beide Ansätze haben Stärken und Schwächen, die diskutiert und kritisiert werden (im Übrigen nicht hinsichtlich dessen, ob sie für eine bessere Totalitarismustheorie taugen), und beide zusammen verdeutlichen, dass es eben ein Problem gibt: Die Kritik der politischen Ökonomie ist darauf angelegt, der Singularität von Auschwitz nicht gerecht zu werden, und die Formel ‚Auschwitz ist deutsch ist singulär ist Geschichte', wie sie etwa von Goldhagen vertreten wurde, entlässt die nicht nur für Deutschland geltende kapitalistische Gesellschaftsform aus der Verantwortung. Darüber hinaus ergibt sich ein weiteres Problem, das die Kritiker ganz recht benennen (was aber, wie ich glaube, recht folgenlos für ihre »Theorie« ist): Gelänge wirklich eine Erklärung von Auschwitz, eine Synthese von Allgemeinem und Besonderem, dann hätten wir Auschwitz rationalisiert und damit verdinglicht. Für diesen Einwand steht Jean Améry.

Améry wiederum ist Positivist, den die gesellschaftlichen Bedingungen des Systems, das Auschwitz hervorgebracht hat, nicht interessieren, und er ist ein Opfer, das die Suche nach rationalen Begründungen für eine aus seiner Sicht empörend sinnlose Tat als Zumutung empfindet. Die drei Ansätze werden unversöhnt nebeneinander gestellt, aber nicht – wie die Kritiker herausgelesen haben –, um eine Versöhnung durch eine bessere Theorie zu fordern, sondern weil ich einer Versöhnung – auch in negativer Weise – misstraue. Hätte ich einen Begriff von Totalität, in dem sich die Widersprüche aufheben – Widersprüche der Gesellschaft und des Denkens –, dann hätte ich dieses Problem sicherlich nicht. Dann wäre ich wie der Igel im Wettlauf mit dem Hasen immer schon da. Dann könnte ich als Prophet auftreten und im Frühjahr voraussagen, dass es Herbst werden wird. Ich möchte das Problem allerdings weiterhin haben, weil ich der Lösung des Rätsels ‚Auschwitz' – und sei es nur negativ gelöst – nicht traue. Gleichzeitig bleibt das Rätsel Zentrum meines politischen Denkens und die Tat an sich, über die man nicht lange rätseln muss, entscheidend für meine Einstellung zu diesem Land und seinen Leuten.

Kann es überhaupt eine Debatte geben? Hört man die Kritiker, so soll man sich entscheiden zwischen Ware und Wahrheit, zwischen postmoderner Beliebigkeit und Reflexion auf die gesellschaftliche Konstitution von Wirklichkeit. Dazwischen scheint es nichts zu geben. Man diskutiere ja auch nicht mit Rassisten darüber, ob Schwarze auch Menschen seien, heißt es.[12] Ich übrigens auch nicht, genau so wenig wie mit meinen Eltern über die Frage, ob Jesus Christus Gottes Sohn ist. Ein wirklicher Austausch von Überlegungen und Argumenten ist nicht intendiert. Die Kritiker verachten diese Form von kommunikativer Vernunft als liberale Ideologie, Ausgewogenheit und Zögern gelten als affirmativ, deshalb sind sie auch so stolz auf ihren rüden Ton. Dieser markiert den Trennungsstrich zwischen Kritikern und angepassten Akademikern, die sich beliebig im Supermarkt der Theorien bedienten und damit nur Ideologie produzieren könnten. Bestenfalls sind die wahren Kritiker irritiert, wenn belesene Dummköpfe ihre Botschaft wohl hören, sie jedoch nicht verstehen, sie ablehnen oder nur beeindruckt sind, ohne zu konvertieren.

Wenn die Kritiker uns Kritisierten nahe legen, man müsse sich zwischen Supermarkt und Kirche entscheiden, dann ist etwas an ihrer unbestechlichen Kritik faul.

So intellektuell faszinierend und bestechend, so überlegen in vielerlei Hinsicht materialistische Kritik gegenüber dem akademischen und erst recht dem politischen Betrieb ist: Wenn die Kritiker uns Kritisierten nahe legen, man müsse sich zwischen Supermarkt und Kirche entscheiden, dann ist etwas an ihrer unbestechlichen Kritik faul. Sie immunisiert sich und wird autoritär. Eine Vorstellung befreiter Gesellschaft ist in diesem Habitus nicht zu spüren. Der Sozialismus wird ein offenes Forum haben, oder er wird nicht sein. Gleichwohl sind ISF und Bahamas wie vielleicht kein anderer Zusammenhang der so genannten Linken an den entscheidenden Fragen näher dran, als wir es beispielsweise mit unserem vielleicht naiven Lager-Heft waren: Ist eine materialistische Gesellschaftskritik denkbar, die nicht Kontingenz in der Geschichte und die Freiheit des Einzelnen oder eines Kollektivs negiert, dies zu tun und jenes zu lassen, und die gleichzeitig über die Frage »wieso, weshalb, warum?« mehr zu sagen weiß, als auf den unbewegten Beweger zu verweisen? Denn weder ist die Vernichtungspolitik auf ein moralisches Versagen der Täter zu reduzieren – was sie gewiss war – noch auf die gesellschaftliche Grundlage, die den Nationalsozialismus hervorgebracht hat – über die man nicht schweigen sollte.

Anmerkungen:

1 Baumans postmoderner Ausweg aus der Dialektik der Aufklärung – ein bisschen mehr Toleranz hier, ein bisschen mehr Anerkennung dort – hat freilich mit Adorno und Horkheimer wenig zu tun. Darum geht es aber hier nicht.

2 Jörg Später, »Jahrhundert der Lager? Über Stärken und Schwächen eines Begriffes«, in: iz3w, August 99, Nr. 239, S. 21-24, hier: 23

3 Joachim Bruhn u.a., »Wie gut, dass wir verglichen haben! Antwort auf den Offenen Brief der blätter des iz3w«, dokumentiert in: iz3w, Januar 2000, Nr. 242, S. 41-43, hier: 43

4 Für die Täter konnte der Antisemitismus dagegen sehr wohl ein verbrecherisches Handeln rationalisieren: Wenn man etwa einen Juden nicht aus Habgier, sondern wegen einer Idee beklaute, durfte man sich weiterhin als anständiger Mensch fühlen. Insgesamt gilt: Manche taten es, weil sie es glaubten; manche glaubten es, weil sie es taten. (Sorry, das ist wieder von Reemtsma) Singulär an Auschwitz ist neben dem Selbstzweck des Massenmordes darüber hinaus die industrielle Methode, die für rund die Hälfte der Morde angewandt wurde.

5 Schweigen kann man ja nicht, denn Schweigen ist auch eine Art des Sprechens und in der Bundesrepublik lange genug praktiziert.

6 Clemens Nachtmann, »Gehorsam ohne Befehl – Bomben legen aus Erfahrung. Das Mitmacherkollektiv und die besseren Deutschen«, in: Bahamas 27, 1998, S. 21-26, hier: 24

7 Natascha Wilting und Tjark Kunstreich, »Wiederholungszwang. Die Kontinuität der pathischen Projektion und die Unmöglichkeit, Auschwitz zu erinnern«, in: Bahamas 30, 1999, S. 44-46, hier: 44. Ihre Kritik an meiner »kleinen Grübelei«, die auf die Frage, ob mit den Lagern das Scheitern jeglicher Emanzipation und das Ende des Subjekts vollzogen und angezeigt sei, antwortete: »Darüber zu entscheiden, ist noch zu früh«, ist stichhaltig. Wilting und Kunstreich setzten dem entgegen: »Darüber zu entscheiden, ist nun zu spät, denn der Massenmord ist geschehen.«

8 Vgl. Joachim Bruhn, »Nazismus als Erkenntnisfalle«, in: Bahamas 22, 1997, S. 36-43, vor allem: 42-43

9 Diese Unterscheidung von Wesen und Akzidens habe ich im Übrigen in meinem Artikel, wie mir unterstellt wurde, nicht getroffen. In der Kritik heißt es: »der Vernichtungszweck wird zum besonderen Merkmal, das auf die Seite gelegt und dann 'vergessen' wird, um den Vergleich möglich zu machen.« Ich habe vielmehr nur darauf hinweisen wollen, dass man in der Funktion des jeweiligen Lagers auf das Beste sehen kann, welch unterschiedliche Qualität Nazifaschismus und Stalinismus hatten. Nichts ist zur Seite gelegt und dann vergessen worden.

10 Vgl. Initiative Sozialistisches Forum, »Schwadroneure und Empiristen. Zwei Versuche, die Wahrheit Goldhagens sich anzueignen«, unveröffentlicht, S. 10

11 Es ist im Übrigen passiert: vgl. die jüngste »Kritik und Krise«, Nr. 6, 1993, in der ohne editorische Vorbemerkung und historische Einführung ein Aufsatz des Linkskommunisten Otto Rühle, »Brauner und roter Faschismus«, nachgedruckt wird, in dem dieser den russischen Bolschewismus als Modell für den deutschen Faschismus benennt und keine wesentlichen Unterschiede zwischen faschistischem und bolschewistischen Staat finden kann.

12 Siehe Anm. 12, S. 8

Mehringhof in Berlin durchsucht

▸ Am 19. Dezember letzten Jahres hatten deutsche Exekutivorgane eine ganz besondere Weihnachtsüberraschung für die Hauptstadtlinke parat: An jenem Sonntag begann um sechs Uhr morgens eine Durchsuchung des linken Zentrums Mehringhof in Berlin-Kreuzberg. Tausend Beamte (GSG-9, BGS, SEK's, BKA, LKA, Berliner Polizei und Bundesanwaltschaft) stellten den ganzen Tag über den Mehringhof, der über 30 kulturelle, soziale und politische Projekte beherbergt, auf den Kopf: Auf der Suche nach Sprengstoff und Waffen wurden sämtliche Türen aufgebrochen, alle Räume durchsucht, ohne dass die Beamten fündig wurden. Immerhin gelang es ihnen, nach Aussagen des Mehringhofes, 100.000 DM Sachschaden anzurichten.

Zwanzig Menschen, die eine Party im Mehringhof besucht hatten, wurden über sechs Stunden lang festgehalten. Während dieser Zeit durften sie weder telefonieren noch trinken oder auf die Toilette gehen. Mindestens zwei von ihnen wurden anschließend in Abschiebehaft genommen. Unter dem Vorwurf, an Aktionen der militanten Revolutionären Zellen (RZ) 1986/1987 beteiligt gewesen zu sein, wurden Axel H. und Harald G., welche sich im Mehringhof aktiv engagierten, in ihren Wohnungen von Rollkommandos festgenommen. Zeitgleich wurde in Frankfurt Sabine B.E. inhaftiert. Obwohl die ihnen konkret vorgeworfenen Taten, etwa die im Rahmen der Flüchtlingskampagne der RZ abgegebenen Schüsse auf den Bundesverwaltungsrichter Günter Korbmacher 1987, laut Aussage der Bundesanwaltschaft (BAW) verjährt sind, sitzen die drei weiter in Haft. Vorwurf: Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung. Dieser stützt sich auf die angeblichen Aussagen von Tarek M., welcher selbst Mitglied der RZ gewesen sein soll und möglicherweise als Kronzeuge fungieren wird. Darüber allerdings, was Tarek M. wirklich ausgesagt hat, hüllt sich die BAW bisher in Schweigen.

Auf einer Protestkundgebung am 22. Dezember stellten VertreterInnen des Mehringhofes fest: »Es soll auch den Mehringhof als Zentrum der Politik-, Kultur- und Gewerbeprojekte treffen.« In einem Interview mit dem Radio Wüste Welle Tübingen heißt es: »Damit sollte auch gezeigt werden: Leute, das eigentliche Problem, das wir haben, sind nicht etwa die Rechtsradikalen in Ostdeutschland, sondern ist nach wie vor der Linksterrorismus.« Doch die Einschätzungen über die Hintergründe der Razzia gehen auch bei den Organisationen im Mehringhof auseinander. So meint die FFM (Forschungsgesellschaft Flucht und Migration): »Wir denken aber, dass es bei den Festnahmen und der Durchsuchung in erster Linie darum ging, eine vermeintliche RZ-Struktur aufzuknacken.« Darin, dass die RZ, welche sich in der ersten Hälfte der 90er Jahre auflösten, Geschichte sind, scheinen sich jedoch linke BeobachterInnen und die BAW einig zu sein.

Zur Unterstützung der Inhaftierten wurde eine Kampagne ins Leben gerufen. Axel H. ist Hausmeister des Mehringhofes und soll dort Sprengstoff versteckt haben. Er sitzt in Wuppertal ein. Sabine B.E. befindet sich in einem Frankfurter Gefängnis. Harald G., der nach Düsseldorf überführt wurde, ist Mitarbeiter der FFM, die er mit aufgebaut hat. Zuletzt hat er an der Dokumentation »Menschenrechtsverletzungen an der Grenze« gearbeitet und sich an der Beobachtung des Prozesses gegen Nazis in Guben, die einen algerischen Flüchtling in den Tod gehetzt hatten, beteiligt.

▸ *Spenden: Martin Poell, Postbank Berlin, BLZ 10010010, Kto.-Nr.2705-104, Stichwort »Freilassung« Post: Harald Glöde (z.Z. JVA Düsseldorf, Ulmenstr.95, 40476 Düsseldorf, Buchnr.: 3605/99-0), Axel Haug (z.Z. JVA Wuppertal, Simonshöfchen 26, 42327 Wuppertal), bei beiden: c/o BAW, Brauerstr.30, 7613 Karlsruhe; Infos und Post für Sabine B.E.: Mehringhof (Verwaltung), Gneisenaustr.2a, 10961 Berlin* *axf*

mosquito am Ende!

▸ Auflagenrückgang, Finanzmangel und bestenfalls Stagnation: Davon weiß nicht nur die iz3w ein traurig Lied zu singen, sondern auch jede andere vergleichbare Zeitschrift in der Bundesrepublik. Dass aber auch in der Schweiz die Situation der Nord-Süd-politischen Publizistik prekär ist, überrascht viele, gilt doch die Eidgenossenschaft als ein Land, in dem die Bedingungen für Fundraising und Spendenwesen – gerade auch im Bereich alternativer Medien – besonders gut sind. Doch wer die Ohren spitzte, wusste schon länger, dass die einzige regelmäßig erscheinende entwicklungspolitische Zeitschrift der Schweiz, die mosquito, mit Problemen zu kämpfen hatte. Nun ist es soweit: »mosquito am Ende«, schreibt die Redaktion in ihrem Abschiedsbrief. Sie begründet ihr Aufgeben so: »Schon seit längerer Zeit hatten wir mit einem langsamen, aber steten Aborückgang zu kämpfen. Die Hoffnung, mit der grafischen Umgestaltung des Heftes (1997) und intensiven Werbeanstrengungen eine Trendwende zu schaffen, erfüllte sich nicht. Heute verfügen wir nicht mehr über genügend bezahlte Abos, um die Produktion sicherzustellen. Auch der Versuch, andere regelmäßige Finanzquellen zu erschließen, blieb ohne Erfolg.« Doch nicht allein finanzielle, sondern auch personelle Gründe sind für die Einstellung der Zeitschrift, die 15 Jahre lang erschien, verantwortlich: »Viele der ehrenamtlich arbeitenden Redaktionsmitglieder sind beruflich und familiär stark gefordert. Es wurde immer schwieriger, die Herausgabe von inhaltlich interessanten, professionell gemachten Heften zu garantieren. Eine grundlegende Erneuerung bzw. Verjüngung der Redaktion gelang nicht, und für eine Aufstockung unserer bezahlten 50%-Stelle fehlt schlicht das Geld.«

Schade! Die mosquito war ein solide gemachtes Blatt, das zwar nicht immer so scharf stoch, wie der Titel vermuten ließ, das aber auch nie auf den unkritischen Eine-Welt-Multi-Kulti-Zug aufsprang, wie es die vergleichsweise glamouröse Schwester aus Österreich (Südwind-Magazin) vormachte. Die laut Impressum 23 Redaktionsmitglieder kamen mehrheitlich aus der Entwicklungszusammenarbeit oder dem NGO-Spektrum (seltener aus dem universitären Bereich) und verstanden es, auch spröde Themen gut lesbar aufzubereiten.

▸ Wer sich für weitere Einzelheiten über das Ende der mosquito interessiert, sollte das Abschiedsheft bestellen, das Ende Februar erscheint. *(mosquito, Postfach 2681, CH-8033 Zürich, Tel./Fax 0041-1-4516888, email: mosquito@swissonline.ch)* *cst*

Moros verhandeln

▶ Nach verheerendem Bürgerkrieg zwischen Regierungstruppen und bewaffneten muslimischen Verbänden sowie diversen Waffenstillstands- und Friedensabkommen sollte in den Südphilippinen der 25. Oktober 1999 endgültig den Wendepunkt markieren. In Simuay, einem Dorf in der Provinz Sultan Kudarat, ertönten an diesem späten Oktobertag feierliche Gongklänge, womit die Friedensverhandlungen zwischen der Regierung in Manila und der Moro Islamischen Befreiungsfront (MILF) offiziell für eröffnet erklärt wurden.

Hintergrund ist das (post-)koloniale Erbe jahrhundertelanger spanischer und von 1898 bis 1946 währender US-Herrschaft sowie interner Kolonisierung seitens der Zentralregierungen in Manila. Landraub, Plantagenwirtschaft in großem Stil, massive Umweltzerstörung und Militarisierung gingen einher mit der systematischen Ansiedlung (christlicher Siedler) in jene Regionen, die einst mehrheitlich muslimisch oder von Lumad (den indigenen Völkern auf der Südinsel Mindanao) bewohnt waren. Der Moro-Widerstand richtete sich gegen eine fortgesetzte Bevormundung aus Manila. Von den Spaniern waren sie – in Anlehnung an die »Mauren« bzw. »Mohren« – abschätzig als »Moros« und Piraten gebrandmarkt worden. Seit Ende der sechziger Jahre wurde der Begriff von Muslim-Filipino-Intellektuellen sowie Kadern und Gründungsmitgliedern der vormals bedeutenden Moro Nationalen Befreiungsfront (MNLF) positiv umgedeutet. Dieser ging es um die Schaffung eines eigenständigen Moro-Staates, der Republik Bangsamoro.

Mitte der siebziger Jahre eskalierten die Kampfhandlungen, als die philippinische Luftwaffe Moscheen bombardierte. Der Krieg hinterließ seitdem mehr als 120.000 Tote und zwang eine mindestens gleich große Zahl von Menschen, sich ins benachbarte malaysische Sabah in Sicherheit zu bringen. Durch Vermittlung der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) kam im Dezember 1976 im libyschen Tripolis ein erstes Abkommen zwischen Manila und der MNLF zustande, dessen Kernpunkt allerdings für weiteren Zündstoff sorgte: Manila stimmte einer vagen Moro-Autonomie zu, während sich die andere Seite zur Anerkennung der territorialen Integrität und Souveränität des philippinischen Staatsverbandes verpflichtete. Innerhalb der MNLF führte das zu Absetzbewegungen, 1978 wurde die MILF mit Hashim Salamat als Vorsitzendem gegründet.

Zum offenen Konflikt zwischen der MILF und MNLF kam es, als MNLF-Chef Misuari am 2. September 1996 gemeinsam mit dem damaligen Präsidenten und Ex-General Fidel V. Ramos in Manila ein Friedensabkommen unterzeichnete. Es sieht einen begrenzten Autonomiestatus in lediglich vier Provinzen und 13 Städten im Süden vor und ermöglichte Misuari den Karrieresprung zum Gouverneur dieser sogenannten *Autonomous Region in Muslim Mindanao* (ARMM). Die Crux: Von den Anrainern Indonesien und Malaysia zugesagte Investitionen blieben infolge der eigenen Wirtschafts- und Finanzkrise aus und letztinstanzlich behielt Manila das Verfügungsrecht über die Finanzmittel der ARMM, wodurch Misuari zusehends in die Rolle eines Bittstellers geriet. Die MILF-Führung bezichtigte ihn der »Kapitulation« und attackierte überdies den Deal, insgesamt über 7.000 Ex-Kombattanten der MNLF in die philippinischen Armee- und Polizeieinheiten zu integrieren.

So blieb das September-Abkommen von Anfang an brüchig und bescherte der mittlerweile etwa 15.000 Mann starken MILF einen beträchtlichen Zulauf desillusionierter MNLF-Mitglieder. Das wiederum ließ die MILF-Führung verstärkt ihre alte Forderung nach Gründung eines unabhängigen Staates erheben, als deren Kerngebiet sie insgesamt 46 über ganz Mindanao verstreute Militärcamps betrachtet. Die Forderung nach Extraterritorialität brachte den seit Juni 1998 amtierenden Präsidenten Joseph Estrada dermaßen in Rage, dass er noch im Früjahr vergangenen Jahres in Rambo-Manier polterte, »wenn sie dort unten Krieg wollen, sollen sie ihn halt kriegen«. Genau das geschah – trotz laufender Friedensverhandlungen.

Warum also jetzt ein neuerlicher Friedensanlauf? Für beide Seiten steht gegenwärtig viel auf dem Spiel – politisch-diplomatisch und wirtschaftlich. Niemals zuvor befand sich die MILF in einer solch starken Position, die nicht zuletzt durch die Ereignisse im südlichen Nachbarland Indonesien – das Votum der Osttimoresen für Eigenstaatlichkeit Ende August und die Unabhängigkeitsbestrebungen in Aceh, den Molukken und Westpapua – und eine taktische Kooperation mit der landesweit operierenden Guerilla der von der Kommunistischen Partei (CPP) befehligten Neuen Volksarmee (NPA) untermauert wird. Manila muss seinerseits alles daran setzen, die Sicherheitslage im Süden zu stabilisieren, um den Zufluss von Auslandsinvestitionen nicht zu gefährden und vor allem sein ehrgeiziges Projekt einer Ostasiatischen Wachstumsregion (EAGA) – bestehend aus den Südphilippinen, Nordindonesien, dem malaysischen Sabah und dem Sultanat Brunei – nicht gänzlich zu begraben.

Rainer Werning

Fabeln aus dem Neon-Westen der USA

▸ Mike Davis' 1990 erstmals erschienenes Buch **City of Quartz – Ausgrabungen der Zukunft in Los Angeles** gilt mittlerweile schon als Klassiker einer kritischen Stadtsoziologie, wurden in ihm doch vermeintlich abseitige Themen wie Ausgrenzung und Sicherheitswahn, Privatisierung des öffentlichen Raums, sowie Immigration und Macht verhandelt. **In Ökologie der Angst – Los Angeles und das Leben mit der Katastrophe** von 1998 erweiterte Davis seine kulturgeschichtlichen Reisen durch Südkalifornien um die ökologischen Schattenseiten des american-way-of-life – eines ignoranten Lebensstils, der weiterhin unbeeindruckt von den katastrophalen Folgen seines Tuns der Ideologie des Fortschritts und des menschlich Machbaren anhängt. Nun haben die Verlage *Schwarze Risse – Rote Straße* und *VLA* eine weitere Aufsatzsammlung von Mike Davis herausgebracht, die diese Themen vertieft und zeitgleich den Blick von Kalifornien aus nach Osten richtet, hin zu den Bombentestgeländen, Hochsicherheitsgefängnissen, Giftmülldeponien und Vergnügungsindustrien in den Bundesstaaten Nevada, Arizona und Utah.

Ähnlich wie bei seinen beiden Vorgängern geht es in **Casino Zombies** um eine kritische Bestandsaufnahme der Denkmäler der weißen Eroberung und Plünderung des amerikanischen Westens. Und es geht um die bis heute ungebrochene Ideologie der *frontier* – einem zentralen Gründungsmythos der USA -, die seit jeher als Legitimationsgrundlage für zahlreiche humanitäre und ökologische Desaster dient. Der Begriff *frontier* verweist auf die seit der europäischen Besiedlung Nordamerikas ständig nach Westen voranschreitende Übergangszone zwischen 'Zivilisation' und 'Wildnis'. In diesem Prozess hätten die Pioniere stets die überkommenen Formen der europäischen Zivilisation abgestreift und durch neue ersetzt. Dadurch habe sich im Westen ein Geist sozialer Gleichrangigkeit und demokratischer Selbstverwaltung herausgebildet, eng verbunden mit dem Glauben an grenzenlose Mobilität und Fortschritt und dem starken Wunsch nach Selbstverwirklichung. So will es die Legende. Dabei wird aber, so Davis, die Kehrseite dieses lebendigen Mythos' nur allzu oft übersehen und das Ideal von der individuellen Freiheit zur Rechtfertigung von Brutalität und Zügellosigkeit derjenigen missbraucht, die dieses Privileg für sich in Anspruch nehmen können.

Die Siedlungskultur im Südwesten der USA und insbesondere in Las Vegas kennt keine Grenzen. Alles scheint machbar, wenn es den Kapitalinteressen der Betreiber von Luxushotels, Kasinos und Freizeitanlagen dient. Wenn nötig, dann wird mit Gewalt nachgeholfen, wie die Auseinandersetzungen um die knappe Ressource Wasser, Landenteignungen oder auch rassistische Ausschlusspraktiken zeigen. Neben der Vergnügungsindustrie gibt es im Südwesten noch andere wirtschaftliche Wachstumssektoren, die ebenfalls von diesem Machbarkeitswahn zeugen: Die Rüstungs- und Sicherheitsindustrie. Davis beschreibt die Schicksale sogenannter *National Sacrifice Zones*, riesige militärische Übungsgelände auf dem ehemaligen Besitz der indianischen Ureinwohner, die dem Pentagon und der Rüstungsindustrie als nationale Müllhalden für die giftigen Hinterlassenschaften des Wettrüstens und des Golfkriegs dienen. Und er beschreibt genauso den schmutzigen Tauschhandel vieler Kommunen, die auf der Suche nach schnellen Dollars und schäbigen Arbeitsplätzen ihr Territorium für atomare Zwischenlager zur Verfügung stellen oder es als Standorte für Müllentsorgung und den Bau neuer Hochsicherheitsgefängnisse anbieten. Denn vielerorts sind Gefängnisse zu den größten Arbeitgebern einer Region geworden, nicht zuletzt wegen der verschärften Gesetzgebung (»Three Strikes and You're Out«) und einer zunehmend rassistischen Justiz.

Doch Davis belässt es in *Casino Zombies* nicht bei diesem eher düsteren Blick auf die US-amerikanischen Verhältnisse. Diese Konflikte haben zugleich auch neue politische Mobilisierungen und bisher ungewöhnliche Formen einer Solidaritätsarbeit entstehen lassen. So wehren sich Cowboys, ehemalige GIs, Mormonen und indianische Ureinwohner teilweise erfolgreich gegen die sozialen, gesundheitlichen und ökologischen Folgen der Atomindustrie, genauso wie sich multiethnische Stadtteilgruppen und Gewerkschaften gegen die urbanen Zumutungen des neoliberalen Klassensystems zusammenschließen. Diese erfrischende Perspektive, zahlreiche Infokästen der Herausgeber und nicht zuletzt eine gelungene Bebilderung machen *Casino Zombies* zu einem äußerst informativen und faszinierenden Buch.

Dominik Bloedner

▸ *Mike Davis: Casino Zombies und andere Fabeln aus dem Neon-Westen der USA. Verlag der Buchläden Schwarze Risse – Rote Straße, VLA, Berlin und Hamburg 1999, 270 Seiten, 32,- DM*

Politische Geographie

▸ **Links von Nord und Süd** ist ein konzeptionell ungewöhnlicher und lesenswerter Sammelband zu Neoliberalismus in Lateinamerika und Europa. Grundprinzip des Buches ist ein Dialog zwischen Nord und Süd, bei dem 18 AutorInnen aus Lateinamerika – wie Paco I. Taibo II., Fabiola Letelier, Tomás Moulian, Luis Vitale, Pablo Richard – und aus Europa – wie Johannes Agnoli, Franz Hinkelammert, Maria Mies, Kuno Füssel – zum weltweiten Neoliberalismus Stellung beziehen. Dabei ist *Links von Nord und Süd* das die verschiedenen Texte durchziehende Motto für eine politische Ortsbestimmung in der gegenwärtigen politischen Geographie. Mit der Globalisierungswelle gehen massive gesellschaftliche Differenzierungsprozesse einher, die den Begriff nationalstaatlich-integrierter Gesellschaften immer inhaltsleerer werden lassen und gesellschaftliche Exklusionen produzieren. Entsprechend analysiert José Bengoa für Lateinamerika: »Die Globalisierung, Kennzeichen der letzten Modernisierungswelle, hat kein ihr innewohnendes Prinzip der Integration. Ganz im Gegenteil. Sie verwandelt sich in das Phänomen der größten Sprengkraft für die lateinamerikanischen Gesellschaften. Diese gesellschaftliche Polarisierung und Exklusion von Bevölkerungsgruppen bzw. ganzer Regionen, das wird dabei deutlich, betrifft nicht nur den Süden, sondern auch den Norden.«

Trotz des Wissens darum, dass eine grundlegende gesellschaftliche Veränderung derzeit wenig Aussicht auf Erfolg hat, herrscht bei den AutorInnen keine Resignation, sondern eher eine vorsichtige Hoffnung vor. So schreibt der Befreiungstheologe Pablo Richard: »Diese Zeit des Übergangs ist gewiß keine Zeit erfolgreicher Experimente für die große Mehrheit, sie ist vielmehr eine Zeit der Vertiefung und der Kreativität, um neue Fundamente zu legen.« Dabei ist es hilfreich, dass bestimmte Positionen auf der differenzierten, linken Landkarte jenseits von Nord und Süd verschwunden sind. Der chilenische Historiker Luis Vitale schreibt nahezu erleichtert: »Jetzt, wo das, was sich 'Sozialismus' nannte, seinen Niedergang erlebt hat, haben wir größere Klarheit darüber, was wir nicht als Projekt einer alternativen Gesellschaft wollen.«

Zurückgewiesen werden aber auch die NRO-isierung sowie der 'lange Marsch durch die Institutionen', also gesellschaftliche Veränderung durch Staat und politische Parteien. Die Konstruktion von Alternativen sei vom Rande der modern-kapitalistischen Gesellschaft zu denken und müsse alle Lebensbereiche umfassen. Es gehe um Selbstbestimmung gegen die neoliberale Fremdbestimmung, um Solidarität gegen das atomisierende Konkurrenzdenken. Und es gehe letztlich darum, wie das individuelle Leben in den gegenwärtigen Verhältnissen gestaltet werden kann. Mit Pablo Richard kann gesagt werden: »Wir können zwar nicht außerhalb des Systems leben, weil die Globalisierung alles in ihren Bann zieht, aber wir können sehr wohl ein Leben im Widerspruch zum Geist des Systems führen.« Dieses weitgehend unergründete Gebiet selbstbestimmter Alternativen sei zu erschließen. Dazu gibt es jedoch weder eine Landkarte noch, wie der mexikanische Schriftsteller Paco I. Taibo II. formuliert, »Leute, die im Besitz des richtigen Weges sind. ... denn die Reise gehört allen und keinem.« Doch gehört zu einer gut vorbereiteten Reise die entsprechende Reiseliteratur. 'Links von Nord und Süd' bietet hier wertvolle Orientierungspunkte, theoretische Ansätze und konkrete Beispiele.

Michael Korbmacher

▸ *Olaf Kaltmeier und Michael Ramminger (Hrsg.): Links von Nord und Süd. Chilenisch-deutsche Ortsbestimmungen im Neoliberalismus. LIT-Verlag, Münster 1999. 224 Seiten, 34,80 DM.*

Strukturwandel europäischer Integration

▸ Mit der Gründung des Europäischen Währungssystems 1979, der Einheitlichen Europäischen Akte von 1986 und dem Vertrag von Maastricht 1992 wurden auf der europäischen Ebene wichtige »claims« abgesteckt, die die binnenstaatlichen Auseinandersetzungen und Institutionen unter einen weltmarktorientierten Anpassungsdruck setzten. Als Ergebnis läßt sich die Herausbildung des »Schumpeterschen 'Workfare State'« (Bob Jessop) oder des »nationalen Wettbewerbsstaats« (Joachim Hirsch) konstatieren, der alle gesellschaftlichen Potentiale im Sinne internationaler Konkurrenzfähigkeit zu aktivieren versucht.

Auffällig ist gleichwohl, dass die herrschende Integrationstheorie der weltmarktorientierten Transformation von Staatlichkeit bislang wenig Beachtung geschenkt hat. Die politisch-institutionelle Dimension der europäischen Integration wird in der Regel mit dem wenig erhellenden Begriff vom »europäischen Mehrebenensystem« belegt, in ihrer wettbewerbsstaatlichen Reorientierung aber nicht erfaßt. Umgekehrt widmen materialistische Studien über die Transformation nationaler Staatlichkeit der Rolle der europäischen Integration nur wenig Aufmerksamkeit. Ihre Befunde stützen sich auf die analytische Vermittlung internationaler Veränderungen (Stichwort »Globalisierung«) und nationaler Auseinandersetzungen.

An diesem Defizit setzt die Untersuchung von Patrick Ziltener an, die den **Strukturwandel der europäischen Integration** unter dem Aspekt der Transformation von Staatlichkeit thematisiert. Der zentralen These des Autors zufolge lässt sich ein Wandel in der Integrationsweise feststellen, der die Entwicklung von Staatlichkeit auf nationaler Ebene erheblich beeinflusste: Während die von den 50er bis in die frühen 70er Jahre vorherrschende »Monnetsche Integrationsweise« – benannt nach dem französischen Planungskommissar und späteren ersten Präsidenten der Hohen Behörde der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl, Jean Monnet – die keynesianisch-korporatistischen nationalen Projekte abgesichert habe, treibe die sich seit Ende der 70er Jahre durchsetzende »wettbewerbsstaatliche Integrationsweise« die weltmarktorientierte Transformation nationaler Staatlichkeit voran.

Im theoretischen ersten Teil der Arbeit problematisiert Ziltener zunächst die Anwendung des Begriffs »Staat« auf die europäische Integration, die er für gerechtfertigt hält, weil auf EU-Ebene wichtige Kompetenzen der Binnen- und Außenregulierung angesiedelt sind. Anschließend untersucht er den möglichen Beitrag verschiedener sozialwissenschaftlicher Theorien zu einer europäischen Staatstheorie. Anknüpfungspunkte sieht er dabei u.a. im Regulationsansatz, in der materialistischen Staatstheorie oder in den neogramscianischen Analysen der »Globalen Politischen Ökonomie«. Im empirischen zweiten Teil rekonstruiert er die europäische Integration von ihren Anfängen bis heute. Dabei arbeitet er jene Elemente heraus, die die wettbewerbsstaatliche Integrationsweise konstituieren, vor allem die monetaristische Wende

zur iz3w-Sonderausgabe »Kuhhandel des Jahrtausends? Die millennium round der Welthandelsorganisation WTO«

► (...) Mit dem Schwerpunktheft zur WTO zeigten sich die »iz3w-blätter« offen von einer Seite , die sich schon seit Jahren immer mehr eingeschliffen hat: Fern jeglicher politischer Praxis, im theoretischen Wolkenkuckucksheim und immer wieder mit bemerkenswerter Nähe zu den Regierenden bzw. ihren AkzeptanzbeschafferInnen berichten sie über die Themen der Zeit und der Vergangenheit. (...) Das ist in linken Medien zur Zeit so üblich. Deutlich wird das in den letzten Monaten in der Diskussion um neue Aktionsansätze und -inhalte, vor allem um die mißlungenen Aktionen in Köln (gegen EU- und WW-Gipfel) sowie den Global Action Day am 30.11.. Viele »linke« Medien haben die Aktivitäten zu letzterem ganz verschwiegen, andere (allen voran z.B. die Jungle World) verbreiteten fern jeglicher Kenntnis über die tatsächlich agierenden Gruppen, dass der Widerstand von rechten Gruppen durchsetzt sei.

Die iz3w-Blätter schafften das Kunststück, ein ganzes Sonderheft zur WTO in Seattle herauszubringen und an keiner Stelle zu erwähnen, wer wo welchen Widerstand leisten wird. Das ganze Heft war Theorie pur. (...) Bis heute (wird) der Anti-Expo-Widerstand sowie die aus diesem entstandene Debatte um neue Bewegungsstrategien negiert. Der Gruppe Landfriedensbruch sind etliche weitere Debatten, Texte und Termine bekannt, die von den iz3w-Blättern bewusst verschwiegen wurden. Diese Form von Medienmache ist Zensur, ist herrschaftsstützendes Festhalten am Status Quo von Bewegung – auch dann, wenn es für die iz3w wie für viele andere »linke« Medien gilt, dass etliche Theorietexte hochkarätig und nützlich sind. (...) Für eine breite, vielfältige und klar positionierende Bewegung wird sich das ändern müssen – auch wenn das in einige abgehobene, sich selbst inszenierende Köpfe offenbar nicht (mehr) reingeht. *Gruppe Landfriedensbruch*

zum Beitrag von Petra Stephan »Öko auf Nachfrage «, iz3w 241.

► Die Autorin hat in ihrem Artikel sehr gut auf die Probleme hingewiesen, die bei der Planung und Realisierung von Ökotourismus bzw. nachhaltigen Tourismus-Projekten auftreten können. Die im Artikel erwähnte thailändische NGO Thai Volunteer Service arbeitet seit fünf Jahren mit zehn Gemeinden im Bereich sozial- und umweltverträglicher Tourismus zusammen. Allerdings beträgt die Zahl unserer BesucherInnen nicht 700.000, wie im Artikel genannt – da sind nun doch eindeutig drei Nullen zu viel rangehängt worden. Bei sieben Millionen Touristen im Jahr in Thailand wäre ein Marktanteil von 10 Prozent ein erstaunliches Ergebnis. (...) Sozial- und umweltfreundliche Tourismusprojekte unter Einbindung der lokalen Bevölkerung sind Reisen, die für Reiseveranstalter ein Nischenprodukt sind – und es wohl noch einige Jahre bleiben werden. (...)

Unsere Zielgruppe sind übrigens auch nicht, wie in dem Artikel genannt, nur ausländische Individualreisende – eine solche Einschränkung würde bei diesem Nischenprodukt das schnelle finanzielle Aus eines jeden Ökotourismus-Reiseveranstalters bedeuten. (...) Wer in dieses Geschäft einsteigt, muss flexibel sein und in gewisser Hinsicht profitorientiert denken können – denn schließlich verkaufen wir ein Produkt: Ökotourismus-Reisen. Dieser Spagat zwischen »sozialem NGO-Gewissen« und »Business-Denken« ist eine manchmal gar nicht so einfache, aber sehr interessante Herausforderung.

Nicole Häusler, TVS-REST, Bangkok

in der Wirtschaftspolitik und die mit dem Binnenmarkt-Projekt institutionalisierte »regulatorische Konkurrenz«.

Die analytische Tiefe, wie sie das erste Kapitel des empirischen Teils kennzeichnet, wird in den folgenden Kapiteln leider nicht mehr erreicht. Vor allem im zentralen Abschnitt über die »Europäische Integration im Umbruch« bleibt die Untersuchung über weite Strecken deskriptiv. Die wettbewerbsstaatliche Transformation zentraler europäischer Politikbereiche wird zwar detailliert nachgezeichnet. Jedoch bleiben die sozialen Konflikte und Kräfteverschiebungen, die sich in diesem Prozess ausdrücken, weitgehend außen vor oder werden nur punktuell und auf einer sehr allgemeinen Ebene thematisiert (so etwa in dem kurzen Abschnitt über einen »neuen Elitenpakt«). Das Verhältnis von Politik und Ökonomie, dessen adäquater Konzeptualisierung im staatstheoretischen Teil der Arbeit noch eine wichtige Bedeutung beigemessen wird, bleibt dadurch ähnlich unbestimmt wie in den vom Autor kritisierten Arbeiten des integrationstheoretischen Mainstreams. So verwundert es denn auch nicht, dass Ziltener zentrale Begriffe wie »Mehrebenensystem«, »governance« oder »weiche« Steuerungsformen unkritisch übernimmt und »ein verändertes Kräfteverhältnis zwischen politischen und ökonomischen Akteuren zugunsten der letzteren« als »Grundzug« der gegenwärtigen Konstellation bezeichnet.

Dennoch: Ziltener hat eine sehr (detail)-kenntnisreiche Arbeit geschrieben, die an vielen Stellen wichtige Einsichten ermöglicht bzw. interessante Ergebnisse anderer AutorInnen zusammenträgt. Dies gilt etwa hinsichtlich der Auswirkungen von Binnenmarkt und europäischer Währungsunion, die gemeinsam wie ein »historisch unvergleichliches 'Austeritätskorsett'« wirkten. Dies gilt auch für die Analyse der »Initiierung des westeuropäischen Integrationsprozesses«: Die analytische Vermittlung externer Faktoren wie des Interesses der Hegemonialmacht USA an einer raschen ökonomischen Erholung Westeuropas mit internen Interessenskonstellationen – vor allem dem Bestreben Frankreichs »an der Lösung des 'Sicherheitsproblems Deutschland'« sowie den in Frankreich von der Agrar- und in der BRD von der Industrieexportlobby geprägten Kräfteverhältnissen – ermöglicht eine überzeugende Erklärung der Anfänge der europäischen Integration: »Die Gründung der EG ist auf einen Pakt zwischen den nationalen, vorwiegend politischen Eliten Westeuropas und der USA zurückzuführen. Das Interesse der Hegemonialmacht an einer Integration eines wirtschaftlich erholten Westeuropas in den westlichen Block unter US-Führung traf auf das Interesse der Eliten Westeuropas an einer ökonomischen Modernisierung und gesellschaftlichen Stabilisierung«.

Markus Wissen

► *Patrick Ziltener: Strukturwandel der europäischen Integration. Die Europäische Union und die Veränderung von Staatlichkeit. Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 1999, 272 Seiten, 48,- DM*

500 Jahre Eroberung Brasiliens

▶ Anlässlich der sich zum 500. Mal jährenden Eroberung Brasiliens haben sich in der Vereinigung APOINME 165 indigene Gemeinschaften aus dem Nordosten Brasiliens zu einem Netzwerk zusammengeschlossen, um für Land und kulturelle Selbstbestimmung zu kämpfen – u.a. durch Landbesetzungen. APOINME gehört zu dem landesweiten Bündnis »500 Jahre Widerstand indigener, schwarzer und Volksbewegungen in Brasilien«. Vom 10.5.-22.5. 2000 kommt Maninha Xukuru-Kariri von APOINME nach Deutschland. Interessierte an einer Veranstaltung mit ihr und der Lateinamerikareferentin der Aktionsgemeinschaft Solidarische Welt (einschließlich einer Fotoausstellung) wenden sich an:
ASW, Tina Kleiber, Hedemannstr. 14, 10969 Berlin, Tel.: 030/2510265, Fax: 2511887, e-mail: tina.kleiber@aswnet.de

Ehrenbürger Mumia Abu-Jamal?

▶ 17 Jahre sitzt der schwarze amerikanische Bürgerrechtler Mumia Abu-Jamal bereits wegen angeblichen Mordes an einem weißen Polizisten in der Todeszelle. Er sollte im Dezember hingerichtet werden, was mit juristischen Mitteln gerade noch einmal abgewendet werden konnte. In diesem Rahmen ist auf Initiative der Roten Hilfe ein Antrag in den Stadtrat von Göttingen eingebracht worden, Mumia Abu-Jamal die Ehrenbürgerschaft der Stadt anzutragen. Der Antrag wurde inzwischen mit der Begründung abgelehnt, Abu-Jamal hätte sich nicht um die Stadt Göttingen verdient gemacht, was notwendige Voraussetzung für eine Ehrenbürgerschaft sei. Immerhin verabschiedete der Stadtrat folgende Erklärung einstimmig(!): »Der Rat der Stadt Göttingen fordert den Außenminister Fischer auf, sich bei der US-amerikanischen Regierung aktiv für das Leben Mumia Abu-Jamals einzusetzen. In diesem Zusammenhang spricht sich die Stadt Göttingen gegen die Todesstrafe als Mittel der Strafverfolgung aus.« Ähnliche Initiativen gibt es auch in anderen Städten, zum Beispiel in Hannover, Bremen, Nürnberg und Dresden.
Info: Rote Hilfe Göttingen, Tel.: 0551/7708008, e-mail: Bundesvorstand@rote-hilfe.de

Widerstand gegen die EXPO

▶ »Wenn die EXPO von ihrem Motto »Mensch-Natur-Technik« spricht, dann meint sie damit Bevölkerungskontrolle, genetische Selektion und die Verwertung des menschlichen Körpers als Rohstoff«, ist in einer Presseerklärung des bundesweiten Anti-EXPO-Treffens zu lesen. Es sind vielfältige Aktivitäten, eine große Demonstration sowie Blockaden zum Beginn der EXPO am 1.6.2000 geplant. Das nächste Anti-EXPO-Treffen findet am 3.3.-5.3. 2000 in Bielefeld statt.
Info: Anti-EXPO-AG, c/o AStA Uni Hannover, Welfengarten 1, 30167 Hannover, Tel.: 0511/7625061, Fax: 717441
Auch der BUKO setzt sich weiter kritisch mit der EXPO auseinander und will »einen Beitrag zur Mobilisierung« dagegen leisten. Der BUKO plant eine Veranstaltungsreihe in mehreren Städten im Zeitraum April bis Juni. *Info: BUKO-Geschäftsstelle, Nernstweg 32-34, 22765 Hamburg, Tel.: 040/393156, Fax: 3907520, e-mail: bukohh@t-online.de*

VEN im Internet

▶ Der Verband Entwicklungspolitik Niedersachsen (VEN) hat eine Homepage eingerichtet. Unter www.ven-nds.de kann man sich über den VEN, die aktuellen Förderkriterien des Initiativenfonds, die Zeitschrift Relaciones u.v.a. informieren. Auf einer gesonderten Seite sind Termine des Infodienstes Relaciones nachzulesen. *Per E-Mail (hannover@ven-nds.de)* ist es möglich, Veranstaltungstermine auf dieser Seite unterzubringen.

Keine Kampfpanzer für die Türkei!

▶ Ein von verschiedenen Gruppen (BUKO, Pro Asyl u.a.) getragenes Bündnis hat eine Kampagne gegen die von der Bundesregierung angestrebte Lieferung von Kampfpanzern des Typs Leopard II an die Türkei ins Leben gerufen. Das Bündnis verschickt auf Anfrage Protestpostkarten, Infopakete und eine ReferentInnenliste. *Info: AG gegen Rüstungsexport im Netzwerk Friedenskooperative, Römerstr. 88, 53111 Bonn, Tel.: 0228/692904, Fax: 692906, e-mail: friekoop@bonn.comlink.org*

Grenzcamp-Reader

▶ Im letzten Sommer fand in Zittau ein Grenzcamp von FlüchtlingsunterstützerInnen statt. Dabei sollte vor allem die Situation an der deutsch-polnischen Grenze, an der seit der Wende mehrere Dutzend Flüchtlinge beim versuchten »illegalen Grenzübertritt« ihr Leben ließen, beleuchtet werden. Ein jetzt erschienener Reader dokumentiert die Aktivitäten des Camps chronologisch, außerdem gibt es Beiträge über den Arbeitskreis Lufthansa, das Campradio und einen Diskussionsteil.
▶ *Der Reader ist für 4 DM zu bestellen bei: kein mensch ist illegal, c/o FFM, Gneisenaustr. 2a, 10961 Berlin, Tel.: 030/6938318, Website: www.nadir.org/nadir/archiv/Antirassismus/grenzcamp99/*

▶ Vom 22.2.-27.2 2000 findet nahe Zittau ein Trainingscamp für UnterstützerInnen von Flüchtlingen unter dem Titel **Goodwill Hunting** statt. Die Seminarsprache wird Englisch sein.
Info: UNITED, Postbus 413, NL-1000 AK Amsterdam, Tel.: 0031/20/6834778, Fax: 6834582, e-mail: united@united.non-profit.nl

► Um die **Politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zu Afrika** und Entwicklungsperspektiven geht es auf einer Konsultation der Evangelischen Akademie Loccum mit Vertretern aus Wirtschaft, Parteien, Gewerkschaften und Medien vom 28.2.- 1.3. 2000.
Info: Ev. Akademie, Postfach 2158, 31545 Rehburg-Loccum, Tel.: 05766/810, Fax: 81900, e-mail: eal@evlka.de

► Am 3.3.- 5.3. dreht sich beim siebten Forum der Bananen-Kampagne alles um **Bananen und Pestizide**. Dabei wird darüber informiert werden, welche Pestizide im Bananenanbau eingesetzt werden und worin ihre Gefahren liegen. Die Pestizid-Kampagne wird vorgestellt, praktische Alternativen zum Pestizideinsatz werden beleuchtet. *Info: Banafair, Langgasse 41, 63571 Gelnhausen, Tel.: 06051/83660, Fax: 836677, e-mail: info@banafair.de*

► In Kooperation mit FIAN bietet der Kirchliche Entwicklungsdienst ein Seminar zu **Land und Landreform im Vergleich von Brasilien, El Salvador Philippinen und Südafrika** vom 4.3.-5.3. 2000 nahe Hamburg an. *Info: Kirchlicher Entwicklungsdienst, Tel.: 040/6052603, Fax: 6052538, e-mail: ked.nek@eine-welt-info.de*

► »Geschlechterverhältnis und Verteilungsgerechtigkeit werden im Zusammenhang entwicklungspolitischen Engagements kaum thematisiert.« Wo die Ursachen dafür liegen und wie sich das im Sinne einer entschiedeneren Betrachtung der Gender-Frage ändern lässt, soll im Rahmen des Seminars **(Unter)Entwickelt? Gender im entwicklungspolitischen Kontext** vom 16.3.-18.3. 2000 in Ellwangen diskutiert werden. *Info: werkstatt solidarische welt, Rotenbacher Str.8, 73472 Ellwangen/ Jagst, Tel.: 07961/905530, Fax: 905566, e-mail: wsw.comboni@t-online.de*

► Ebenfalls in der werkstatt solidarische welt findet am 25.3. 2000 ein nachmittäglicher Kurs unter der Überschrift **Soja und Menschenrechte** statt. Dabei werden Alternativen für Sojabauern im Nordosten Brasiliens ins Blickfeld gerückt. Außerdem wird über ein Bündnis zwischen brasilianischen und deutschen Bauern für einen Handel mit gentechnisch nicht veränderter Soja gesprochen werden. *Info: werkstatt solidarische welt, Rotenbacher Str. 8, 73472 Ellwangen / Jagst, Tel.: 07961/ 905530, Fax: 905566, e-mail: wsw.comboni@t-online.de*

► Afrika gilt als der vergessene Kontinent. Die Vereinigung von AfrikanistInnen in Deutschland (VAD) organisiert demhingegen vom 30.3.-1.4. 2000 in Leipzig unter dem Titel **Afrika 2000** eine große Fachtagung zu verschiedensten Belangen des Kontinentes. Es werden Vorträge und Podiumsdiskussionen auf Deutsch und Englisch angeboten. Den Hauptvortrag »Africa 2000« hält Henrietta Moore. Weiterer Themenauszug: »Afrika und die deutsche Solidaritätsbewegung«, »Deutsche Afrikapolitik nach 1998«, »Language policy in Africa«. *Info: Homepage: www.vad-ev.de, Institut für Afrikanistik, Universität Leipzig, Burgstr. 21, 04109 Leipzig, Tel.: 0341/9737030, Fax: 9737048*

► **Der Kampf um die Menschenrechte** ist das Thema eines Seminars, welches von der Menschenrechtsorganisation FIAN zusammen mit der Friedrich-Ebert-Stiftung vom 7.4.-9.4.2000 in Freudenstadt veranstaltet wird. Erläutert werden dabei u.a. die Geschichte und die Zukunft der Menschenrechte, was »vergessene Menschenrechte« sein könnten und was Blumen, Rindfleisch und Gold mit Menschenrechten zu tun haben.
Info: Fritz-Erler-Akademie, Am Zollernblick 1, 72250 Freudenstadt, Tel.: 07441/860710, Fax: 6609, e-mail: Freudens@fes.de

► Die MigrantInnengruppe The Voice startet derzeit einen Versuch zu mehr Austausch unter Flüchtlingen in Deutschland und deren UnterstützerInnen. Vom 21.4.-1.5. 2000 veranstaltet The Voice einen Flüchtlingskongress: **UNITE AGAINST DEPORTATION**. In Diskussionsforen und Workshops wird es u.a. um folgende Themenschwerpunkte gehen: Repression durch den Staat, rassistische Gewalt, gesellschaftlicher Ausschluss der Flüchtlinge, deren soziale Situation im Zeichen der Abschiebungsdrohung, die Situation in den Herkunftsländern und Ansätze zur Selbstorganisierung. The Voice tourt derzeit unter dem Stichwort »Die Karawane für die Rechte der Flüchtlinge« durch Deutschland. *Info: The Voice Africa Forum, Schillergäßchen 5, 07745 Jena, Tel.: 03641/665214, Fax: 423795, e-mail: THE_VOICE_Jena@gmx.de*

► Die Arbeit des **iz3w** wird vom Kirchlichen Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirche in Deutschland durch den ABP gefördert.

Vorschau: iz3w Nr. 242
Schwerpunkt: »Hunger und Welternährung«

► Nach den großen Hungerkatastrophen der 80er Jahre ist das Thema Hunger in den armen Ländern des Südens aus dem Blickfeld unserer Medienwelt geraten – freilich ohne dass wirkliche und längerfristige Lösungen dieses gravierenden Problems in Sicht wären – im Gegenteil. Welche Ursachen liegen dem Hunger wirklich zu Grunde? Wie haben sich die Konzepte der großen Entwicklungsorganisationen, die Strategien der NRO und die mediale Bearbeitung des Themas in den letzten Dekaden gewandelt? Wie sind die Versprechungen der Agrarkonzerne zu werten, welche die Sicherung der Welternährung durch Gen- und Biotechnologie in Aussicht stellen? Woran scheitern ökologische Alternativen?

Herausgeberin:
► Aktion Dritte Welt e.V. – informationszentrum 3. welt, Postfach 5328, Kronenstr. 16a (Hinterhaus), D-79020 Freiburg i. Br.
Telefon: 0761/74003, Fax: 0761/709866,
E-Mail: info@iz3w.org
Bürozeiten: Montag bis Freitag 10 bis 16 Uhr.
Online: www.iz3w.org

Redaktion:
► Martina Backes, Dominik Bloedner, Thomas Cernay, Alexandre Froidevaux, Stephan Günther, Tina Goethe, Monika Hoffmann, Martin Janz, Georg Lutz, Mechtild Maurer, Bernhard Merk, Jochen Müller, Christian Neven-du Mont, Christine Parsdorfer, Winfried Rust, Andrea Schwendemann, Christian Stock, Jörg Später, Christopher Vogel, Sigrid Weber, Heiko Wegmann, Uli Zeilinger.

Vertrieb für den Buchhandel:
► Prolit Verlagsauslieferung GmbH, Siemensstr. 16, Postfach 9, 35463 Fernwald (Annerod), Tel.: 0641/94393-0

Satz und Gestaltung:
► Büro MAGENTA. Freiburg.

Herstellung:
► Druckerei schwarz auf weiß. Freiburg.

Jahresabonnement (8 Ausgaben):
► Inland: DM 60,– (für SchülerInnen, StudentInnen, Wehr- und Zivildienstleistende DM 50,–), Förderabonnement: ab DM 100,–
► Ausland: Europa plus DM 10,– und Übersee plus DM 40,– Porto / Jahr
► Kündigungen bis zum Erhalt des letzten Heftes. Sonst automatische Verlängerung.

Konten (Aktion Dritte Welt e.V):
► Postscheckkonto Karlsruhe
Konto-Nr. 148 239 - 755, BLZ 660 100 75
► Postscheckkonto Basel
Konto-Nr. 40-35 899-4
► Hypo-Bank Bregenz
Konto-Nr. 10 157 109 117

Eigentumsvorbehalt:
► Nach diesem Eigentumsvorbehalt ist die Zeitschrift so lange Eigentum des Absenders, bis sie der/dem Gefangenen persönlich ausgehändigt worden ist. Zur-Habe-Nahme ist keine persönliche Aushändigung im Sinne des Vorbehalts. Wird die Zeitschrift dem Gefangenen nicht persönlich ausgehändigt, so ist sie dem Absender mit dem Grund der Nichtaushändigung zurückzusenden.

Spenden:
► Steuerlich abzugsfähige Spenden bitte auf das Konto 124 96 06 bei der Volksbank Freiburg (BLZ 680 900 00), Kontoinhaberin Stadtkasse Freiburg, Verwendungszweck: Durchlaufspende zugunsten der Aktion Dritte Welt e.V. Diese Spenden beinhalten kein Abo!

Anzeigenschluss für Ausgabe Nr. 244:
► (Druckfertige Vorlagen) 1.3.2000

ISSN 0933-7733

▸ iz3w · Postfach 5328 · D-79020 Freiburg
PVSt, Deutsche Post AG, »Entgelt bezahlt« E 3477

82/ 1/243/56412

Archiv für Soz.Beweg.
Spechtpassage
Wilhelmstr. 15

79098 Freiburg